ESTUDIO DE LA HISTORIA

POR

ARNOLD J. TOYNBEE

HON. D. LITT. OXON.

DIRECTOR DE ESTUDIOS DEL REAL INSTITUTO
DE ASUNTOS INTERNACIONALES
PROFESOR DE INVESTIGACIONES DE HISTORIA
INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE LONDRES
(CON SUBVENCIONES DE LA FUNDACIÓN
SIR DANIEL STEVENSON)

Traducción de
JAIME PERRIAUX

VOLUMEN

I

EMECÉ EDITORES, S. A.
BUENOS AIRES

Título de la obra en inglés
STUDY OF HISTORY

Esta traducción castellana se edita por atención del autor, Profesor Arnold J. Toynbee, del Royal Institute of International Affairs y de la Oxford University Press de Londres.

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723.
Copyright by EMECÉ EDITORES, S. A., Buenos Aires, 1951.

"Es necesario que yo obre... mientras es de día..."

SAN JUAN IX. 4

"Nox ruit, Aenea..."

ENEIDA VI. 539

"Será más robusto el pensamiento,
Más afanoso el corazón,
Más alto el ánimo,
Cuando amaine nuestra fuerza."

CANCIÓN DE LA BATALLA DE MALDON.

PLAN DE LA OBRA

I
INTRODUCCIÓN

II
LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

III
LOS CRECIMIENTOS DE LAS CIVILIZACIONES

IV
LOS COLAPSOS DE LAS CIVILIZACIONES

V
LAS DESINTEGRACIONES DE LAS CIVILIZACIONES

VI
ESTADOS UNIVERSALES

VII
IGLESIAS UNIVERSALES

VIII
EDADES HEROICAS

IX
CONTACTOS ENTRE CIVILIZACIONES EN EL ESPACIO

X
CONTACTOS ENTRE CIVILIZACIONES EN EL TIEMPO

XI
RITMOS EN LAS HISTORIAS DE LAS CIVILIZACIONES

XII
LAS PERSPECTIVAS DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

XIII
LAS INSPIRACIONES DE LOS HISTORIADORES

Lo esencial de parte considerable de los primeros tres tomos * *de este libro fué expuesto oralmente, antes de su publicación, en dos diferentes cursos dados por invitación de dos instituciones norteamericanas: el Lowell Institute de Boston, y la Norman Wait Harris Foundation de la Northwestern University, Evanston, Ill. El curso de las conferencias Lowell, dado en octubre de 1933, comprendió los temas de las partes I.A, I.B, II.C* (II) *(a), II.C* (II) *(b), III,A, III.B, III.C* (I), *III.C* (II) *(a). El curso de las conferencias Norman Wait Harris, dado en noviembre de 1933, comprendió los temas de las partes I.A y B, II.C* (II), *III.B, III.C* (I), *III.C* (II) *(a), III.C* (II) *(b). El autor se complace en aprovechar esta oportunidad para expresar su agradecimiento por las invitaciones de la Norman Wait Harris Foundation y el Lowell Institute, y su gratitud por la cortesía y hospitalidad con que fué recibido en Evanston y Boston cuando se dieron los cursos.*

* En la edición inglesa los primeros tres tomos de la obra aparecieron simultáneamente.

NOTA DEL TRADUCTOR

PARA *los textos bíblicos he utilizado sobre todo la versión de Scío de San Miguel.*

La traducción de algunos trozos de poesía inglesa es estrictamente literal.

Por analogía con "Imperio Romano", "República Francesa", etc. van con mayúscula "Sociedad" o "Civilización Occidental", "Sociedad Hindú", etc. Se trata en ambos casos del nombre propio, compuesto de vastas instituciones.

Los sustantivos alemanes utilizados por el autor —völkerwanderung *por ejemplo— van con minúscula, excepto, claro está, cuando son nombres propios. Esto se opone a la práctica alemana, pero estimo que en un contexto español debe seguirse la práctica española. (Por otro lado, sabido es que los hermanos Grimm, nada menos, se negaron siempre al uso de la mayúscula para esos casos.)*

La palabra "historia", cuando significa los hechos, las res gestas *con minúscula; y con mayúscula cuando significa el estudio o conocimiento de ellos, la* memoria rerum gestarum.

Para las citas en alemán, italiano, francés, latín y griego he seguido estrictamente *el procedimiento del original inglés del* Estudio de la Historia. *Toynbee las traduce al inglés sólo en algunos casos excepcionales. Estos casos figuran en la traducción vertidos al castellano. En todos los demás quedan en su lengua original. (El sentido de los pasajes en que aparecen esas citas no traducidas en nada varía, por otra parte, si se las suprime en la lectura.)*

Por lo que toca a la trasliteración de los muchos nombres árabes —particularmente en el Anejo I a I.C (I) (b)— me he guiado en gran parte por algunos consejos del máximo arabista de lengua española, don Emilio García Gómez. Agradezco aquí la gentileza con que me los dió. — J. P.

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN INGLESA

DURANTE los seis meses pasados desde la publicación de la primera edición de estos primeros tres tomos del libro, algunos lectores han tenido la amabilidad de llamar la atención del autor sobre ciertos errores de imprenta y equivocaciones del escritor, además de comunicarle sus observaciones y críticas sobre cuestiones generales de presentación, proporción y principios. Los errores y las equivocaciones indudables de que el autor se ha percatado por esta vía han sido corregidos en esta segunda edición (aunque, no cabe duda, hay otros que han quedado sin ser descubiertos por él y sus amigos). En cuanto a las críticas de orden general, ha preferido no tratarlas en esta nueva edición de los tomos I-III, en parte porque ello habría significado prácticamente redactar de nuevo ciertos pasajes, y en parte porque el autor cree que, tomando en cuenta las sugestiones presentadas por sus críticos en partes posteriores del libro, que aún se están escribiendo, puede hacerles mayor justicia que redactando nuevamente aquellas otras que han adquirido ya la rigidez de lo impreso.

Por lo demás, el autor desea renovar la expresión de su gratitud a las personas e instituciones cuyos nombres se mencionan en la primera edición, y agregar a ellos el del Leverhulme Research Fellowship Fund, que lo ha ayudado grandemente en la tarea de escribir las partes IV-VIII, en que está ocupado ahora, al darle generosamente la posibilidad de dedicar a ella una proporción de su tiempo y energía mayor que la de antes.

Este prefacio a la segunda edición de las partes I-III, ha sido escrito el mismo día en que se ha completado el manuscrito de la parte IV.

ARNOLD J. TOYNBEE

LONDRES,
Día de Año Nuevo, 1935.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN INGLESA

Estos tres tomos contienen las partes I-III de las trece que se enumeran en el plan general de la obra.[1] El autor espera publicar el resto en dos entregas más: en una, las partes IV-VIII y en la otra las partes IX-XIII.

El índice de los tomos ahora publicados lo ha preparado una colega del autor, la señorita V. M. Boulter. En un libro como éste, que constituye un intento de exponer e ilustrar un sistema de ideas, es el índice una parte de la obra especialmente importante y especialmente difícil; y el autor ha tenido la fortuna de que ella lo compusiera. Pero su deuda es mucho mayor aún. La colaboración de la señorita Boulter con él en su otro trabajo —colaboración en la que, de ello ha estado seguro siempre, puede confiar absolutamente— es lo que le ha dado, en su margen de ocio, la libertad de espíritu que el escribir la presente obra ha requerido.

Tanto el autor como el impresor han contado con la buena suerte de que la totalidad de un largo y más bien intrincado manuscrito haya sido mecanografiada por la señorita Reddin, de cuya exactitud y paciencia han disfrutado también ambos año tras año —hasta llegar, tal vez demasiado fácilmente, a descontar esas virtudes— en la producción y publicación de otra obra.

El autor tiene igualmente una deuda muy grande con algunos otros amigos —todos ellos gente muy atareada— que, llenos de amabilidad, han hallado tiempo para leer diversas partes de estos tomos en su versión mecanografiada y para ofrecerle sus comentarios. Le consta plenamente el uso que ha podido hacer de esas observaciones al disminuir no pocos puntos débiles de su versión original, aunque, naturalmente, esto no descarga sobre ninguno de sus amables críticos ninguna suerte de responsabilidad por el producto final. Esos amigos, a quienes el autor desea expresar su más sincera gratitud, son el profesor Gilbert Murray, el Dr. G. P. Gooch, el profesor H. J. Paton, el profesor N. H. Baynes, el profesor H. A. R. Gibb, el señor J. L. Hammond y su esposa, el profesor A. E. Zimmern, Sir Arnold Wilson, el profesor C. K. Webster, el señor David Davies, el Dr. Chaim Weizmann, y el señor G. F. Hudson.

El autor desea también aprovechar esta oportunidad para expresar su gratitud a varias instituciones científicas. La Cátedra Stevenson de

[1] Ver página 9.

Historia Internacional que tiene el honor de desempeñar en uno de los cuerpos que constituyen la Universidad de Londres —la Escuela de Economía y Ciencia Política— ha hecho una adición de inestimable valor a la cantidad de ocio con que ha contado mientras ha estado escribiendo estos volúmenes, al dejarle libres tiempo y energía que de otra manera habría debido gastar en "ganarse el cocido". Siente igual agradecimiento hacia el Consejo del Royal Institute of International Affairs por su decisión de asignar parte de una donación recibida del Rockefeller Fund para investigaciones en el campo de estudios internacionales en forma tal que, al dar ayuda adicional al autor en su tarea como miembro del personal de Chatham House, le quedaran aún más tiempo y energías disponibles.

Finalmente, el autor no puede dejar la pluma sin mencionar una deuda anterior a todas las otras, que ha ocupado su mente en todo momento; es la deuda con su madre, quien orientó por vez primera sus pensamientos hacia la historia al ser ella misma historiadora.

ARNOLD J. TOYNBEE

LONDRES,
16 de mayo de 1933.

ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ ΒΙΟΣ

*Κ*ΗΡΕΣ ὅσαι θανάτοιο πιέζετέ μ', οὐ γὰρ ἔτ' ὔμμιν
εἴξας ὀφλήσω αὐτὸς ἑκὼν κακίην,
οὔ, μὰ θεοῦ μέγαν ὅρκον, ὃς ὤμοσε μή με ματαίως
οἰχήσεσθαι, ἅπαξ καλὸν ἰδόντα φάος
ἠελίου, ῥέξαντα δ' ἐν ἀνθρώποισιν ἀέθλους·
τῷ πίσυνος κείναις οὐκέτι δοῦλος ἐγώ.
Ἀλλ' ἔρξω, καιρὸς γάρ· ἀλάστορες ὦ σκιόεντες,
ἔρρετε· σωτείρας ηὖρον· ὑποτρέσατε.

Μοῦσαι μειλιχίαι ἐλεήμονες, ἦλθετε κἀμοί,
χειμερίῳ ᾽ν πόντῳ νηῒ τινασσομένῃ
πένθεος ἐν χειμῶνι· καὶ αἰνῶς μ' ἐστυφέλιξεν
ἲς ἀνέμων, κοὐδὲν τέρμ' ἐπέφαντο κακοῦ,
αἰανὴς δ' ἔπι μόχθος, ἐφίκετο δ' ὅσσον ὀπωπὴ
ἀήρ τ' ἄξενά τ' ἦν κύματα παλλόμενα.
τῶν μ' ἄπο, σώτειραι, τότ' ἐλύσατε, καὶ πάλιν ὀρθῇ
στείρῃ λευγαλέης ποντοπορῶ δι' ἁλός.
Μούσας ὑμνήσω νόος ἔμπεδος εἰς ὅ κ' ἔπηται,
Μούσαις λατρεύσω παντὶ χερὸς σθένεϊ,
Μούσας ἂν δὲ προδῶ, τῷ γ' ἤματι κἀμὲ προδοίης,
φιλτάτη ὠκυμόρων—μηδ' ἐλεοῖς με—βροτῶν.

Ἀλλ' ἔραμαι· Μοῦσαι δὲ καλοῦσί με. τηλόθι, Μοῦσαι,
στρωφᾶσθ' ἀνθρώπων, τῆλ', Ἑλικωνιάδες.
πίδακες ὔμμιν ἐκεῖ καὶ τέμπεα δενδρήεντα,
τρηχὺς ὁ δ' οἶμος ἐὼν ζῆλον ἐνῆκε ποδί,
τέρμα δ' ὁδοῦ προὔστηκε μέγα ῥίον αἰθερίη τε
στίλβουσ' εὐαγὴς—εἴθε θίγοιμι—νιφάς.
οὐκέτ' Ἔρως ἕταρος δέ· τὰ μείλιχα ἔργ' ἀνθρώπων
κεῖνος δὴ νέμεται· τὸν δ' ἄρα θελγόμενος
καλλείπω στρεφθεὶς πρὸς τῶρεα· ἀλλ' ἔραμαί σου.
ἴσχε, φίλη, μ', ὤμοις χεῖρα βαλοῦσα πέρι.

Ἔσχες ἀδημονέοντά μ', ὑπέστρεψεν δ', ἀπιών περ,
σῇ χερὶ θελγόμενος, κούκ ἄρα φροῦδος, Ἔρως·
ἀλλ' ἕπεται τρίτος αὐτὸς ὁδοιπόρος—οὐ τρίτος οἷος,
Μουσῶν γὰρ θιάσου κεῖνος ἅμ' ἡγέεται.
χαίρετέ μοι, στίλβουσαν ἔδρην Ἑλίκωνα λιποῦσαι
πότνιαι· ἡ δὲ γελῶσ' ἴλαα Καλλιόπη
"Τέκνω," ἔφη, "στείχωμεν ὁμὴν ὁδόν, ἧς ῥα πέφανται
τέρμ' οὐ δῆθ' Ἑλίκων, οὐ ῥίον οὐδὲ νιφάς·

τῆλε γὰρ οὐ στρωφώμεθ'—ἔπος φύγεν ἔρκος ὀδόντων
κεῖνό σοι εἰκαῖον—κοινὸς ὁδηγὸς ὅδε."

Ἐρχόμενον γὰρ ὁρῶ σε, τελεσφόρε παυσιμέριμνε
πασὶ βροτοῖς, κἀμοὶ καίριε νῦν, Θάνατε—
χαῖρέ μοι οὔ ῥα μάτην βεβιωκότι, ᾧ Ῥοσαλίνδη
σύζυγος, ὀργεῶνες Μοῦσαι, ὁδηγὸς Ἔρως.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN 23

A. LA RELATIVIDAD DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO 23

B. EL CAMPO DEL ESTUDIO HISTÓRICO 39

I. GRAN BRETAÑA COMO PIEDRA DE TOQUE 39
II. EL CAMPO DE QUE ES PARTE GRAN BRETAÑA 44
III. LA EXTENSIÓN DE NUESTRO CAMPO EN EL ESPACIO 49
IV. LA EXTENSIÓN DE NUESTRO CAMPO EN EL TIEMPO 59
V. CONCLUSIONES PROVISIONALES 67

C. EL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS CIVILIZACIONES 74

I. REVISTA DE LAS SOCIEDADES DE ESTA ESPECIE 74
(a) Plan de operaciones 74
(b) Operaciones conforme al plan 87
La Sociedad Cristiana Ortodoxa 87
Las Sociedades Iránica y Arábica 91
La Sociedad Siríaca 96
La Sociedad Índica 108
La Sociedad Sínica 112
"Los fósiles" 114
La Sociedad Minoica 116
La Sociedad Sumérica 128
La Sociedad Hitita 135
La Sociedad Babilónica 140
La Sociedad Andina 144
Las Sociedades Yucateca, Mejicana y Maya 148
La Sociedad Egipcíaca 154
II. CLASIFICACIÓN PROVISIONAL DE LAS SOCIEDADES DE LA ESPECIE 155
III. LA COMPARABILIDAD DE LAS SOCIEDADES DE LA ESPECIE 173
(a) La distinción entre civilizaciones y sociedades primitivas .. 173
(b) La errónea concepción de la "Unidad de la civilización" .. 175
(c) La contemporaneidad filosófica de todos los representantes de la especie 199
(d) La equivalencia filosófica de todos los representantes de la especie 202
(e) La comparabilidad de los "hechos" encontrados en el estudio de las civilizaciones 205

II. LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES 209
A. EL PROBLEMA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES 209
B. LA NATURALEZA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES 215
C. LA CAUSA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES 232
I. UN POSIBLE FACTOR NEGATIVO: LA "VIS INERTIAE" 232
II. POSIBLES FACTORES POSITIVOS 235
(a) Raza y contorno 235
1. *Raza* 235
La teoría de la raza y el sentimiento racial 235
El trasfondo protestante de nuestro sentimiento racial occidental moderno 238
Raza y civilización 255
2. *Contorno* 279
(b) Incitación-y-respuesta 301
1. *La acción de incitación-y-respuesta* 301
2. *Revista de las incitaciones y respuestas en las génesis de las civilizaciones* 332
El dios desconocido 332
La Génesis de la Civilización Egipcíaca 334
La Génesis de la Civilización Sumérica 349
La Génesis de la Civilización Sínica 352
Las Génesis de las Civilizaciones Maya y Andina 355
La Génesis de la Civilización Minoica 357
Incitaciones físicas en las génesis de las civilizaciones "con parentesco" 365
Incitaciones del Contorno Humano 370

ANEJOS 375
ANEJO a I. B (IV): La concepción de E. A. Freeman de la "Unidad de la Historia" 375
ANEJO I a I. C (I) (b): El cisma del mundo iránico y la incorporación de la sociedad arábica a la iránica 384
La Diferenciación de los Mundos Iránico y Arábico durante el Interregno Post-siríaco 384
El Eclipse de la Shiah 391
La Carrera de Ismail Shah Safawí hasta 1511 d. de C. 403
La Carrera de Ismail Shah Safawí después de 1511 d. de C. ... 414
Las Consecuencias Históricas de la Carrera de Shah Ismail 426
Nota por el profesor H. A. R. Gibb 438

ANEJO II a I. C (I) (b): Nombres y naciones del Minoico Posterior y de la primera Edad Helénica 440
1. Minos, los mnoia y los minios 440
2. Minios, pelasgos y Τυρσηνοί 445

ANEJO III a I. C (I) (b): Las relaciones de la "Cultura del Indo" con la Sociedad Sumérica y con la Sociedad Índica 453

ANEJO a I. C (III) (b): La Teoría de la Uniformidad y la Teoría de la Difusión 461

ANEJO a I. C (III) (e): Métodos de Aprehensión, Temas de Estudio y Cantidades de Datos 479

ANEJO a II. C (II) (a) 1: Los Antecedentes Históricos de la Veta de Brutalidad en el Método Inglés Moderno de Establecimiento en Ultramar 504

ANEJO a II. C (II) (a) 2: La Concepción de David Hume de la Función del Contorno como Factor en las Génesis de las Civilizaciones 507

Nota Adicional al Anejo a I. C (III) (e) 517

Civilización y Agricultura: Nota Adicional a II. C (II) (a) 2 y II. C (II) (b) 2 518

I

INTRODUCCIÓN

A. LA RELATIVIDAD DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO

"Los etíopes dicen de sus dioses que son de nariz roma y tez oscura, y los tracios de los suyos que son de ojos azules y cabellos rojos. Si los bueyes y caballos tuvieran manos y quisieran dibujar o producir obras de arte como los hombres, los caballos dibujarían a sus dioses como caballos, y los bueyes como bueyes, y esculpirían sus cuerpos divinos conforme al modelo de los suyos propios." [1]

JENÓFANES

EN cualquiera época de cualquiera sociedad el estudio de la historia, tal como las demás actividades sociales, está gobernado por las tendencias dominantes del tiempo y el lugar. El mundo occidental ha vivido en nuestra época bajo el dominio de dos instituciones: el sistema industrial de economía y un sistema político apenas menos complicado que llamamos "democracia", como abreviatura de: gobierno representativo parlamentario responsable en un Estado nacional independiente soberano. Estas dos instituciones, económica la una, política la otra, alcanzaron supremacía general en el mundo occidental a fines de la época anterior a la nuestra [2] porque ofrecieron soluciones provi-

[1] Αἰθίοπές τε θεοὺς σφετέρους σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆικές τε γλαυκούς καὶ πυρρούς φασι πέλεσθαι.
ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον γε βόες θ' ἵπποι τ', ἐθέλοντες
ἢ γράψαι χείρεσσιν ἢ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ', οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ἕκαστοι.

(El texto según Diehl, E.: *Anthologia Lyrica*, I (Leipzig 1922, Teubner), págs. 58-9.)

[2] Para el mundo occidental en general el término de esa época anterior puede fijarse aproximadamente al final del tercer cuarto del siglo XIX. La idea de que los años de 1860 a 1890 fueron un tiempo de transición de una época a otra de nuestra civilización común es familiar a los europeos continentales y a los norteamericanos (tanto de los Estados Unidos como del Canadá). Lo es menos a los educados en Gran Bretaña, quienes piensan usualmente en esas décadas no como en el final sino como en el cenit de una época —la victoriana— que comenzó antes y terminó después que ellas. Desde el punto de vista de Gran Bretaña éste es quizás el enfoque natural; pero como se sugiere más adelante (en I. C. (III) (b), pág. 198, n. 1 y III. C (II) (b), tomo 3, *infra*), la posición de Gran Bretaña en el mundo occidental en esa época era excepcional. En la invención del industrialismo y la "democra-

sionales a los problemas principales que esa época tuvo que enfrentar. Su entronización significó la consumación de la edad que había buscado y encontrado salvación en ellas; su supervivencia es testimonio del poder creador de nuestros predecesores; y nosotros, que no las creamos, hemos crecido a su sombra. Todavía vivimos y nos movemos y tenemos nuestro ser en el sistema industrial y en el Estado nacional parlamentario; y el poder sobre nuestras vidas de esas dos instituciones heredadas se refleja en el dominio que todavía ejercen sobre nuestras imaginaciones. No hay casi página de nuestros historiadores en que no resalte su prestigio.

El sistema industrial presenta un aspecto humano en la división del trabajo y uno no-humano en la aplicación del pensamiento científico occidental moderno al contorno físico del hombre. Su método de operar consiste en mantener, con el máximo de su capacidad de rendimiento por límite, una producción incesante de los artículos que pueden manufacturarse con materias primas por el trabajo mecánicamente coordinado de cierto número de seres humanos. La teoría, y hasta la práctica, del pensamiento occidental durante el último medio siglo han reflejado estas características del sistema industrial.

Cuando yo era niño solía pasar algunas temporadas en casa de un distinguido profesor de una de las ciencias de la naturaleza. Había allí un estudio cubierto de bibliotecas, y recuerdo bien la forma en que fueron cambiando sus libros entre visita y visita. Cuando conocí la habitación, muchos de los estantes contenían literatura general, obras científicas generales y trabajos generales sobre la rama de la ciencia en que mi huésped era especialista. A medida que los años pasaron, esos estantes fueron invadidos, uno tras otro, por el avance incansable de media docena de publicaciones periódicas especializadas —volúmenes delgados de fea encuadernación, cada uno con muchas monografías debidas a diferentes manos—. Esos tomos no eran libros en el sentido literal de la palabra, ya que no había unidad en su contenido, y, en verdad, ninguna relación entre una y otra monografía, fuera del muy débil vínculo de tener todas algo que ver con la mencionada rama de la ciencia. Los libros retrocedían a medida que las revistas avanzaban. Los redescubría después en el desván, donde los *Poems* de Shelley y *The Origin of Species*, arrojados a un destierro común, compartían estantes allí más toscos con microbios conservados en gelatina en frascos *ad hoc*. En cada visita me parecía el estudio un aposento menos agradable a la vista y para la vida en él.

---

cia" los ingleses habían sido precursores; y el proceso por el que se implantó la supremacía de esas dos instituciones era ya cosa del pasado en Gran Bretaña en el momento en que alcanzaba su consumación, o se acercaba a ella, en otras partes del mundo occidental. De ahí que los ingleses tuvieran la impresión de una relativa continuidad en una época en que en la mayor parte de los otros países del mundo occidental se tenía la de una transición entre dos épocas. El sentir de la mayoría debe ser tomado como patrón cuando consideramos el mundo occidental en general.

Esas revistas eran el sistema industrial "en forma de libro" con su división del trabajo y su producción máxima continua de artículos manufacturados mecánicamente con materias primas. Mi desagrado ante esas hileras de volúmenes era tal, que me decía a veces que ellos sí eran la "abominación de la desolación", sólo que fuera de su lugar,[1] pero ahora me inclino a creer que no estaban fuera de sitio en el cuarto de trabajo de un científico de la naturaleza en los primeros años del siglo XX de nuestra era. Como el sistema industrial, en su aspecto no-humano, se basa sobre la ciencia física, puede ser muy bien que haya alguna suerte de "armonía preestablecida" entre ambos; y es posible, así, que no se fuerce en manera alguna la naturaleza del pensamiento científico al llevarlo por carriles industriales.[2] Por lo menos podría ser muy bien que ésta fuera la manera adecuada de operar en cualquiera rama de la ciencia física en sus etapas primeras —y toda nuestra ciencia occidental moderna es aún muy joven, incluso comparada con la edad de nuestra Sociedad Occidental— dado que el pensamiento discursivo, de cualquiera clase que sea, necesita una provisión inicial de "datos" sobre los cuales trabajar. El mismo método, empero, ha sido aplicado recientemente en muchos campos del pensamiento más allá de los límites de la ciencia física —al pensamiento sobre la vida y no sobre la naturaleza inanimada, e incluso al pensamiento sobre actividades humanas—.[3] El pensamiento histórico se halla entre esos campos extraños en los que se ha impuesto el prestigio del sistema industrial; y allí —en un dominio de la mente que ha tenido una historia mucho más larga que nuestra Sociedad Occidental y que tiene como objeto no cosas sino personas— no hay seguridad alguna de que el moderno sistema industrial occidental sea el mejor régimen bajo el cual vivir y trabajar.[4]

[1] Mateo XXIV,15; Daniel IX, 27.

[2] La ciencia física y el industrialismo pueden concebirse como una pareja de bailarines que saben bien los pasos de la danza y que tienen buen oído para el ritmo musical. Si el miembro de la pareja que ha "llevado" decide cambiar de papel y "seguir", no hay razón quizás para suponer que danzará menos correctamente que al comienzo.

[3] Sobre este punto, véase Dilthey, W.: *Gesammelte Schriften*, vol. 7 (Leipzig y Berlín 1927, Teubner). Las *geisteswissenschaften* tienden a adoptar los métodos de las *naturwissenschaften* debido a la mayor edad de estas disciplinas, a pesar del hecho de que sus respectivas *Verfahrungsweisen* difieren *ab initio* (pág. 130). "Die realen Kategorien sind... in den Geisteswissenschaften nirgends dieselben als in den Naturwissenschaften" (pág. 195).

[4] Resulta notable que mientras muchos de nuestros historiadores todavía asienten a este régimen, y hasta acarician sus cadenas, las mentes rectoras en el campo de la ciencia física contemporánea han superado ya la etapa de estudio en la que el sistema industrial parece ser un método fecundo y apropiado de investigación. La división del trabajo organizada, tendiente a la extracción y "elaboración" de "datos" brutos, ha dejado de ser el principio orientador de su labor. En la obra de Einstein, por ejemplo, el lego —por lejos que esté de comprender el pensamiento del gran hombre— puede por lo menos percibir que Einstein piensa sobre el universo físico como un todo y no meramente sobre éste o aquel trozo de la realidad física. Quizás

La carrera de Teodoro Mommsen ilustra bien la subyugación de ese viejo reino del pensamiento histórico por el industrialismo moderno de la vida occidental. En sus años mozos Mommsen escribió un gran libro, que sin duda alguna será considerado siempre una de las obras maestras de la literatura histórica occidental. Fué ese libro la *Historia de la República Romana,* que se publicó en 1854-56; pero Mommsen había acabado apenas de escribirla cuando se sintió casi avergonzado de ella y derivó su energía y habilidad magníficas hacia otros rumbos. Dedicó su vida a organizar la publicación exhaustiva de inscripciones latinas y la presentación enciclopédica del derecho constitucional romano. *Das Römische Staatsrecht* y el *Corpus Inscriptionum Latinarum* fueron los monumentos por los cuales, en el ocaso de su vida, hubiera preferido ser recordado; y los volúmenes de sus obras completas —una aglomeración de monografías y artículos sin relación entre sí— resultan similares a un número igual de volúmenes de un periódico científico al que le hubiera tocado tener un solo colaborador. En todo esto, Mommsen no hizo más que representar a los historiadores occidentales de su generación —una generación en la que el prestigio del sistema industrial logró imponerse a los "trabajadores intelectuales" del mundo occidental—. Desde los días de Mommsen y Ranke, los historiadores han consagrado sus mejores energías al "montaje" de materias primas —inscripciones, documentos y afines— en "cuerpos" y revistas; y, cuando han intentado "elaborar" esas materias trasformándolas en artículos "manufacturados" o "semi-manufacturados", han recurrido, una vez más, a la división del trabajo, y han producido historias sintéticas como las varias series de volúmenes en curso de publicación por la Cambridge University Press. Series tales son monumentos de la laboriosidad, el conocimiento "fáctico", la destreza mecánica y el poder organizador de nuestra sociedad. Ocuparán su puesto al lado de nuestros estupendos túneles, puentes y diques, trasatlánticos, acorazados y rascacielos, y sus directores serán recordados entre los ingenieros occidentales de fama. Al invadir el reino del pensamiento histórico, el sistema industrial ha abierto campo a grandes estrategas y ha levantado maravillosos trofeos. Y sin embargo, en la mente imparcial de quien mira de afuera, surge la duda de si esta conquista no será después de todo un *tour de force,* y la confianza en la victoria el engaño de una falsa analogía.

Algunos profesores de historia de nuestros días describen deliberadamente sus "seminarios" como "laboratorios" y, quizás menos conscientemente, pero no menos decididamente, restringen la expresión "trabajo original" a hacerle denotar el descubrimiento o verificación

---

el lego pueda aventurarse un poco más lejos y conjeturar que esa actitud mental amplía —esa manera comprensiva de pensar— ha sido una condición esencial en el logro de Einstein. "No he hallado fe tan grande en Israel." (Mateo VIII, 10.) Que nuestros historiadores presten atención. Porque cuando los gentiles comienzan a ingresar al Reino de Dios, es hora sin duda de que los hijos del Testamento se muevan (Hechos III, 25).

de algún hecho o hechos no establecidos anteriormente.[1] A lo sumo, se extiende la expresión hasta abarcar los informes provisionales sobre ese trabajo que aparecen en revistas científicas o en las historias sintéticas acabadas de mencionar. Se da una fuerte tendencia a menospreciar las obras de literatura histórica creadas por una sola mente, y el menosprecio se torna más enfático a medida que esas obras se aproximan a "Historias Universales". El *Esquema de la Historia* de H. G. Wells, por ejemplo, fué recibido con inequívoca hostilidad por no pocos especialistas en historia. Criticaron severamente los errores que descubrieron en los puntos donde el escritor, en su largo viaje a través del tiempo y el espacio, atravesaba sus minúsculas parcelas. Parecieron no percatarse de que, al revivir la vida entera de la humanidad como una experiencia imaginativa única, Wells lograba algo que ellos mismos habrían difícilmente osado emprender —algo, quizás, cuya posibilidad nunca habían concebido—. A decir verdad, el objetivo y el valor del libro de Wells parecen haber sido mejor apreciados por el público general que por los historiadores profesionales del día.

La industrialización del pensamiento histórico ha llegado tan lejos que hasta ha reproducido las exageraciones patológicas del espíritu industrial. Es cosa sabida que los individuos o comunidades cuyas energías están concentradas en la trasformación de materias primas en luz, calor, locomoción o artículos manufacturados tienden a creer que el descubrimiento y explotación de los recursos de la naturaleza es una actividad valiosa en sí misma, aparte el valor para la humanidad de los resultados obtenidos en el proceso. Hasta llegan a encontrar reprensible en otras personas que descuiden desarrollar todos los recursos naturales que están a su disposición; y se tornan prontamente esclavos de su fetiche si les toca vivir en una región donde abunden los recursos naturales y las oportunidades para explotarlos. Este estado de ánimo parece a los observadores europeos característico de cierto tipo de hombres de negocios norteamericanos; pero ese tipo es simplemente un producto extremo de una tendencia que es característica de nuestro mundo occidental en general; y nuestros historiadores europeos contemporáneos a veces pasan por alto el hecho de que en nuestro tiempo también se percibe en su propia mente el mismo morbo, que origina la misma pérdida de la proporción.

Un ejemplo reforzará lo que se acaba de decir. Después que Alejandro Magno hubo destruído el Imperio Aqueménida, la dinastía de los Tolomeos construyó con algunos de sus fragmentos una gran potencia con base en Egipto, en tanto que los Seléucidas construyeron otra con las que habían sido provincias del Imperio en Asia. Nadie que estudie estas dos grandes potencias en su perspectiva histórica puede dudar sobre cuál es más interesante e importante. La Monarquía Seléucida fué la cámara nupcial en que se desposaron las civilizaciones

[1] "Establecido", en este caso, en el sentido subjetivo del verbo francés *constater*.

Helénica y Siríaca, y su unión produjo una descendencia titánica: en primer lugar, una realeza divina como principio de asociación entre Estados-ciudad que fué el prototipo del Imperio Romano,[1] y luego una serie entera de religiones sincréticas: mitraísmo, cristianismo, maniqueísmo e islamismo. Durante casi dos siglos la Monarquía Seléucida fué el mayor campo de actividad humana creadora que existió en el mundo; y hasta mucho tiempo después de su caída los movimientos generados durante su existencia, relativamente breve, continuaron modelando los destinos de la humanidad. Comparada con ella, la unión de las civilizaciones Helénica y Egipcíaca en el Imperio Tolemaico fué estéril. La introducción en el Imperio Romano del culto de Isis y de ciertas formas de organización económica y social es realmente todo lo que puede imputarse a su favor. Debido, sin embargo, a un accidente climático, la cantidad de información bruta relativa a esas dos monarquías que nos es accesible está en razón inversa a su importancia intrínseca en la historia. El suelo reseco del Alto Egipto rinde al moderno excavador occidental una riqueza de papiros tal como nunca la soñaran los sabios del Renacimiento, y estos papiros proporcionan informaciones minuciosas sobre los métodos locales de agricultura, manufactura, comercio y administración pública; mientras que la historia de la Monarquía Seléucida debe ser reconstruída laboriosamente sobre la base de monedas e inscripciones dispersas y fragmentos de registros escritos. El punto significativo en esto es que los papiros tolomaicos han atraído casi todas las energías disponibles de la ciencia occidental en el campo de la historia antigua, y que el número comparativamente grande de investigadores que se ha dedicado, con habilidad y paciencia admirables, a dilucidar las minucias de los textos de los papiros, ha tendido a medir la importancia histórica de la Monarquía Tolemaica por la cantidad de materia bruta accesible para la reconstrucción de su historia y por la intensidad de la labor que ellos mismos han consagrado a esa obra reconstructiva.

El que observa desde afuera se siente inclinado a lamentar que no se haya reservado parte de esa energía para una labor igualmente intensiva con la cantidad de material menguada, y apenas creciente, con que contamos para la reconstrucción de la historia seléucida. Un solo rayo más de luz proyectado sobre la oscuridad de esta página podría añadir más a nuestra comprensión de la historia de la humanidad que torrentes luminosos lanzados sobre la organización social y económica del Egipto tolemaico. Y además de esto, el observador es movido hacia la siguiente observación psicológica. Sospecha que el investigador que se ha convertido en papirólogo tolemaico se ha hecho muy raramente la pregunta previa: "¿Es el Egipto tolemaico el fenómeno por estudiar más interesante e importante en esa edad de la sociedad a que perteneció?" Más probable es que se haya preguntado en cambio: "¿Cuál es la mina más rica de material sin elaborar en este

[1] Para esta institución véanse además, *infra*, las partes V y VI.

campo?" Y, hallando que la respuesta es: "los papiros tolemaicos", se ha hecho sin más papirólogo para el resto de su vida de trabajo. Así, en la moderna investigación histórica occidental, como en la industria occidental moderna, la cantidad y la situación de las materias primas amenazan dirigir las actividades y las vidas de los seres humanos. Y, sin embargo, puede caber muy poca duda de que nuestro imaginario papirólogo se ha equivocado en su elección, sea cual fuere el patrón humano con que la juzguemos. Intrínsecamente, es la Monarquía Seléucida y no la Tolemaica el campo en que la perla magnífica espera al explorador histórico. Para respaldar esta afirmación basta citar la autoridad de Eduardo Meyer,[1] un sabio al que su misma generación no dejó de honrar, aunque usó su dominio de los instrumentos y la técnica científica modernos a fin de escribir "Historia Universal" en la gran tradición del *Essai sur les Mœurs* o la *Historia de la Declinación y Caída del Imperio Romano,* cual un hijo de Enac [2] nacido fuera de su tiempo.

Esta tendencia del alfarero a volverse esclavo de su arcilla es una aberración tan evidente que puede hallarse un correctivo para ella sin abandonar la analogía de buen tono entre los procesos del pensamiento histórico y los de la industria. En la industria, después de todo, ser hipnotizado por la materia prima no rinde. El industrial de éxito es el hombre que percibe primero que hay una fuerte demanda económica de cierto artículo o servicio determinado, y que atina entonces con las materias primas y mano de obra mediante las cuales puede, con alguna ganancia para sí, manufacturar ese objeto o desempeñar ese servicio eficientemente. Las materias y la mano de obra que no resultan adecuadas para su propósito no le interesan. En otras palabras, es amo de los recursos naturales, y no su esclavo, y así se torna capitán de industria y hace su fortuna.

Esto, con todo, es una digresión del curso de nuestra argumentación, que nos ha estado llevando hasta el punto de discutir la analogía entre el pensamiento histórico y la producción industrial. En el mundo de la acción, sabemos que resulta desastroso tratar a los animales o a los seres humanos como si fueran troncos y piedras. Un tratamiento tal ¿no sería acaso igualmente equivocado en el mundo de las ideas? ¿Qué razón hay para suponer que el método científico de pensamiento —método que ha sido desarrollado para pensar la naturaleza inanimada— puede aplicarse al pensamiento histórico, que es un estudio

[1] Véase Meyer, Eduard: "Der Gang der alten Geschichte" en *Kleine Schriften* (Halle 1910, Niemeyer); y *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien* (Berlín 1925, Curtius). En otro lugar Meyer señala que el acceso del historiador a los testimonios históricos está siempre y en todas partes a merced del azar, de modo que no hay correspondencia racional entre la importancia y el interés intrínsecos de un hecho histórico determinado y la cantidad y credibilidad de los testimonios históricos con que contamos para su estudio. (*Geschichte des Altertums*, vol. I (I), 4ª edición (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), págs. 211-12).

[2] *Cf.* Números XIII, 34. [*N. del T.*]

de criaturas vivientes y, a la verdad, de seres humanos? Cuando un profesor de historia llama "laboratorio" a su "seminario", ¿no se está expatriando voluntariamente de su contorno natural? Ambos nombres son metáforas, y cada una de ellas es adecuada en su propia esfera. El *seminarium* del historiador es un vivero en el cual se enseña cómo brotar a ideas vivientes acerca de criaturas vivientes. El *laboratorium* del sabio físico es —o era hasta hace pocos días [1]— un taller donde se producían mecánicamente, por elaboración de materias primas inanimadas, artículos manufacturados o semi-manufacturados. A ningún hombre de sentido práctico, empero, se le ocurriría trabajar en un vivero según los principios de una fábrica o en ésta según los principios de aquél; y, en el mundo de las ideas, los investigadores evitan las correspondientes aplicaciones erróneas de método. Nos guardamos lo suficientemente de caer en la llamada "falacia patética" consistente en dotar imaginariamente de vida a seres inanimados. Caemos ahora víctimas de la "falacia apatética" inversa, consistente en tratar a criaturas vivientes como si fueran inanimadas.

Si el sistema industrial hubiera sido la única institución dominante en la vida occidental contemporánea, la influencia de su prestigio sobre el pensamiento histórico occidental podría haberse quebrado bajo su propio peso; el sistema industrial, en efecto, puede aplicarse al pensamiento histórico sólo mediante una división del trabajo sumamente drástica. En la industria, la división del trabajo es prontamente (quizás demasiado prontamente) aceptada por el hombre como precio que hay que pagar por el bienestar material; y parece —o parecía hasta hace poco— haber escasa repugnancia frente a ella en el campo del pensamiento concerniente al universo físico. Es concebible que, como sugiere Bergson, el mecanismo de nuestro intelecto esté construído específicamente en manera tal que aísle nuestra aprehensión de la naturaleza física en una forma que nos capacita para actuar sobre ella.[2] Sin embargo, aun si fuera ésta la estructura original de la mente humana, y si otros métodos de pensar fueran en cierto sentido innaturales, hay, con todo, una facultad humana, como Bergson señala a continuación, que insiste no ya en captar la naturaleza inanimada, sino en sentir la vida y sentirla como un todo.[3] Ese hondo impulso a encarar y comprender el todo de la vida es, sin duda, tendencia esencial de la mente del historiador; y la división del trabajo que la analogía del sistema

[1] Los que hoy son precursores en el campo de la ciencia física admitirían probablemente esta descripción para el *laboratorium* de sus predecesores "clásicos", pero negarían con indignación —y quizás con justicia— que su propio trabajo estuviera orientado por principios "clásicos" o bajo la sombra de tradiciones "clásicas".

[2] Véase la investigación de Bergson sobre la "Fonction Primordiale de l'Intelligence" en *L'Evolution Créatrice*, 24ª ed. (París 1921, Alcan), págs. 164-79. Bergson ha sido anticipado en esta sugestión por Turgot. Véase el "Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle" en *Œvres de Turgot*, nueva ed. (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 654.

[3] Véase Bergson: *op. cit.*, especialmente cap. III.

industrial impone al pensamiento histórico lo violenta hasta tal punto, que nuestros historiadores se habrían rebelado casi seguramente contra esa tiranía si no fuera por otra institución dominante en la vida occidental contemporánea que ha parecido hacer la unidad de visión todavía compatible con la industrialización del pensamiento histórico. Esta otra institución, que ha compartido pacíficamente con el sistema industrial la adhesión de los historiadores occidentales modernos, es el Estado soberano, inspirado en nuestra edad "democrática" por el espíritu de nacionalidad.

En esto, parejamente, una institución que domina una edad particular de una sociedad determinada ha influído sobre el enfoque y la actividad de los historiadores a quienes ha tocado ser educados a su sombra. El espíritu de nacionalidad es un agrio fermento del vino nuevo de la democracia en los odres viejos del tribualismo.[1] El ideal de nuestra democracia occidental moderna ha sido aplicar en la política concreta la intuición cristiana de la fraternidad de toda la humanidad; [2] pero la política concreta que ese ideal democrático nuevo halló actuando en el mundo occidental no era ecuménica y humanitaria sino tribual y militante.[3] El ideal democrático occidental moderno es así un intento de reconciliar dos espíritus y de componer dos fuerzas que se hallan en oposición poco menos que diametral; el espíritu de nacionalidad es el producto psíquico de ese *tour de force* político; y el espíritu de nacionalidad puede definirse (en forma negativa pero no inexacta) como aquél que hace que el hombre sienta y actúe y piense respecto a una parte de una sociedad dada como si fuera el todo de esa sociedad.[4] Esa extraña avenencia entre la democracia y el tribualismo ha sido mucho más potente en la política concreta de nuestro mundo occidental moderno que la democracia misma. El industrialis-

[1] A pesar de que casi se ha impuesto ya el adjetivo *tribal* en los textos de etnología y sociología publicados en español y aunque el lenguaje es tan sustancialmente usos, que sólo éstos importan, es tanta la autoridad de don Ramón Menéndez Pidal, y tan sólidos los argumentos que da en su Prólogo al diccionario *Vox* (Barcelona 1945, Spes, pág. XIV) de S. Gili Gaya, a favor de *tribual* —por analogía con *visual, manual, espiritual, sensual, actual, casual, ritual*—, que es cosa de atreverse a tratar de abrir una hendedura por donde quizás pase *tribual* e inicie su lucha contra *tribal*. [*N. del T.*]

[2] "La democratie est d'essence évangelique, et... elle a pour moteur l'amour." Bergson: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (París 1932, Alcan), págs. 304-5.

[3] No es privativo de nuestra política occidental moderna exhibir esos caracteres. Bergson ha señalado que el "provincianismo" es un rasgo normal de los grupos sociales humanos, desde los más primitivos hasta aquéllos menos imperfectamente civilizados; y el filósofo sugiere a continuación que este "provincianismo", y la belicosidad entre los diferentes grupos que es su corolario, es no sólo normal sino incluso, en cierto sentido, "natural". (Véase Bergson, *op. cit.*, especialmente págs. 25-8, 249-50, y 306-9.)

[4] Un *contrapposto* político del pecado denunciado en el Corán como شِرْك (Para la importancia de esta aberración política respecto al futuro de nuestra Civilización Occidental, véanse más detalles *infra*, en la Parte XII.)

mo y el nacionalismo, antes que el industrialismo y la democracia, son las dos fuerzas que han ejercido el dominio *de facto* sobre nuestra Sociedad Occidental en nuestra edad; y, durante el siglo que terminó hacia 1875, la Revolución Industrial y la contemporánea emergencia del nacionalismo en el mundo occidental obraban de consuno para construir "grandes potencias", cada una de las cuales pretendía ser un universo en sí.

Tal pretensión, claro está, era falsa. El simple hecho de que hubiera más de una "gran potencia" probaba que ninguna de ellas era coextensiva con la suma total de la sociedad que las comprendía a todas. Cada una de ellas, empero, logró ejercer un efecto continuado sobre la vida general de la sociedad, de modo que en cierto sentido podía considerarse a sí misma como eje en torno al cual giraba el todo de la sociedad; y cada una de ellas aspiró también a ser sustituto de la sociedad en el sentido de ser completa y autosuficiente, no sólo en lo político y económico, sino incluso en la cultura espiritual. El estado de ánimo así engendrado en los hombres de las comunidades que constituían grandes potencias se extendió a comunidades de menor calibre. En esa edad de la historia de nuestra Sociedad Occidental todos los Estados nacionales, desde los más grandes hasta los mínimos, proclamaron la misma pretensión de ser entidades duraderas, autosuficientes e independientes del resto del mundo. Lo hicieron tan insistentemente, la pretensión fué tan ampliamente aceptada, que la auténtica duración y la auténtica unidad de la Sociedad Occidental misma llegaron a verse temporalmente oscurecidas; y el hondo impulso humano a sentir la vida como un todo, que busca perpetuamente satisfacción en las cambiantes circunstancias de ella a medida que pasa, se consagró a ésta o aquella nación antes que a la sociedad mayor de la que esas naciones eran miembros. Tales fijaciones de la emoción social en los grupos nacionales se volvieron poco menos que universales, y los historiadores no fueron más inmunes a ellas que los demás hombres. A decir verdad, el espíritu de nacionalidad ha atraído a los historiadores con especial fuerza, ya que les ha ofrecido alguna posibilidad de reconciliar el común deseo humano de unidad de visión con la división del trabajo que les impuso la aplicación del sistema industrial a su tarea. Hacer frente a la "historia universal" conforme a principios industriales está tan evidentemente más allá del alcance de inclusive el individuo mejor dotado y más vigoroso que, para un historiador científico, la admisión de que la unidad no podía encontrarse en nada menor que la "historia universal" sería equivalente a renunciar por entero a la unidad de visión —renuncia que oscurecería completamente el panorama de cualquier historiador—. Si pudiera, empero, operar sobre una unidad de pensamiento histórico que fuera de proporciones más manuables pero que a la vez fuera todavía en cierto sentido también un universo, el problema psicológico de conciliar su intelecto con sus emociones

podría resolverse; y el principio de nacionalidad pareció ofrecer tal solución.

Debido a ello, el punto de vista nacional ha resultado especialmente atrayente a los historiadores occidentales modernos, que han sido conducidos a él por más de un camino. Han sido llevados allí no sólo porque ha prevalecido en las comunidades donde se han educado, sino también porque la materia prima que utilizan se presentaba en gran medida bajo la forma de depósitos nacionales separados. Las minas más ricas en que han trabajado han sido los archivos públicos de los gobiernos occidentales. En realidad, la abundancia de esta riqueza natural particular es lo que explica principalmente el asombroso éxito de los historiadores en aumentar su volumen de producción. Y así se han visto arrastrados en una dirección única en parte por experiencias profesionales, en parte por un conflicto psicológico y en parte por el espíritu general de su época.

Los extremos a que es capaz de llegar esa tendencia pueden observarse bien en la obra de un distinguido historiador que pertenece a una de las grandes naciones del mundo occidental moderno. Camilo Jullian es quizás la mayor autoridad viviente sobre la "prehistoria" de la porción de la Europa continental que constituye ahora el territorio de "Francia", y en 1922 publicó un libro titulado *De la Gaule à la France: Nos Origines Historiques*.[1] Esta obra es literatura histórica de primera calidad; y sin embargo, al leerla, es difícil mantener la atención fijada sobre las cuestiones en que intenta ocuparse Jullian, porque se subraya continuamente al lector que el autor es no sólo un historiador sino también un francés, y un francés que ha vivido a través de la guerra de 1914-1918. El subtítulo —*Nos Origines Historiques*— da la clave. Jullian proyecta en todo momento hacia el pasado su ardiente consciencia de Francia tal como existe hoy —una Francia espiritual que le brinda la experiencia de la vida humana tan exhaustivamente que, si el resto del mundo fuera aniquilado y Francia sobreviviese, solitaria pero intacta, no sería extraño que Jullian notase apenas empobrecimiento espiritual alguno; y una Francia material con fronteras claramente demarcadas que han sido constantemente violadas por invasores y constantemente restablecidas por el patriotismo de la nación francesa—. La autosuficiencia de Francia y su separación del resto del mundo son ideas que dominan la imaginación de Jullian hasta cuando trata la historia de este trozo de territorio en fecha anteriores en centenares o millares de años a la existencia de concepción alguna tal como la de "Francia". Por distante que sea el pasado hacia el cual se remonta, lleva a Francia consigo —satisfecho si puede hacerlo con facilidad, incómodo si lo puede hacer sólo difícilmente pero siempre incapaz de dejar a Francia detrás de sí—. Por ejemplo le incomoda gravemente el tratar la incorporación de las varias doce

[1] París 1922, Hachette.

nas de Estados independientes de Galia al Imperio Romano, y hace cuanto puede para tornar aceptable la tesis de que, incluso durante los cinco siglos que pasaron entre la generación de Julio César y la de Sidonio Apolinar, la individualidad local de Galia era un hecho más importante en la vida de sus habitantes que su calidad de miembros de un imperio que abrazaba todo el *orbis terrarum* de la cuenca del Mediterráneo. Por otro lado, Jullian puede apenas contener su deleite cuando distingue los lineamientos de Francia sobre la figura de Europa en la edad neolítica. He aquí un pasaje [1] que figura al final de una brillante reconstrucción de ciertos aspectos de la vida neolítica mediante un examen de las sendas por las que viajaba el hombre neolítico:

"L'on peut parler maintenant de ces routes vitales, par lesquelles, pour une si grande part, se fera la France. Aussi bien, ce trafic ne sort pas des limites qui seront plus tard celles de la Gaule, comme si l'entente humaine reconnaît déjà la valeur de ces limites."

He aquí, pues, al historiador científico occidental de la edad neolítica trasfigurado, en un abrir y cerrar de ojos, en el patriota francés de 1918 d. de C. que grita *"Ils ne passeront pas!"*

Éste es quizás un caso límite de la sustitución emotiva e intelectual de la humanidad por una nación. A la vez, cuando ocurre que la nación así amplificada sea Francia, el grado en que se desenfoca la historia es el menor posible dadas las circunstancias. Después de todo, alguna entidad correspondiente al nombre "Francia" ha mantenido efectivamente su individualidad dentro del universo de nuestra Sociedad Occidental por aproximadamente un milenio; [2] y aunque mil años no montan mucho en la historia de la humanidad, cubren casi el total de la vida de nuestra Sociedad Occidental, que comenzó a surgir de las ruinas del Imperio Romano sólo unos 250 años antes de que Francia misma comenzara a aparecer como elemento separado en este nuevo mundo occidental.[3] Además, Francia, desde su aparición, ha desempeñado continuamente un papel central y guiador en la historia occidental; y en esta forma, si bien el intento de Jullian de presentar el Imperio Romano o la edad neolítica en términos de Francia es un evidente *tour de force*, no es demasiado visible la distorsión a que se llega cuando la historia occidental moderna se enfoca desde el punto de vista francés, con Francia en el centro y todo el resto en la periferia. Francia se acerca quizás más que cualquiera otro Estado nacional a ser

[1] *Op. cit.*, pág. 62, cap. II: "L'Époque des Agriculteurs (Temps Néolithiques)."

[2] Aproximadamente un milenio, pero por cierto no más que ello, ya que "Vor einem Jahrtausend, zur Zeit der Zersetzung der Karolingischen Monarchie, kaum ein einziges der Völker des gegenwärtigen Europas existiert hat, nicht nur seinem äusseren Bestande, sondern seinem inneren Wesen nach" (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. I (1), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 78).

[3] Para la aparición de Francia, en el sentido actual del nombre, véase además II.D (V), tomo 2.

concéntrica y coextensiva con el todo de nuestra Sociedad Occidental. Imaginemos, empero, que en lugar de Francia tomáramos a Noruega o Portugal, o incluso Holanda o Suiza, e intentáramos escribir la Historia de la Sociedad Occidental con uno de esos países por centro; vemos al punto que el ensayo fracasaría. A guisa de *reductio ad absurdum*, imaginémonos escribiendo la Historia de la Sociedad Occidental en torno a uno de los Estados nacionales que sólo han alcanzado esa categoría después de la terminación de la Guerra General de 1914-1918. Ello implicaría escribir la Historia de una sociedad que ha existido por más de doce siglos tomando como base una nación cuya existencia no está aún establecida con seguridad. Si ya existe o no una consciencia nacional checoeslovaca o yugoeslava es cosa que apenas ha dejado de ser discutible. Ciertamente no existía consciencia tal hace escasamente cincuenta años; y aun si intentamos presentar la historia de Occidente en términos de las partes constituyentes de estas nacionalidades nacientes —en términos, pues, de checos o eslovacos, o de croatas o servios, cuya historia como grupos separados se remonta más atrás—, el absurdo, si bien menor en cuanto a edad relativa, sería mayor en cuanto a población y extensión territorial relativas. La historia occidental no puede concebirse en términos de nacionalidades de este calibre. En verdad, y tras no poder escribir una Historia eslovaco-céntrica o croato-céntrica de Occidente, encontraríamos que es imposible escribir incluso una Historia eslovaco-céntrica de Eslovaquia o una Historia croato-céntrica de Croacia. En contraste con Francia, Eslovaquia y Croacia están tan lejos de constituir en sí mismas universos históricos que, cuando se las aísla, dejan de ser inteligibles. Sería imposible escribir Historias inteligibles de Eslovaquia o de Croacia en las que esos territorios, o sus pueblos, asumieran el papel de protagonistas, aun en sus pequeños rincones del amplio escenario occidental. En el caso de esas naciones sería imposible distinguir, de sus relaciones externas, una historia interna que fuera algo específicamente suyo. Se hallaría que cada una de las experiencias por que esas naciones pasaron, y cada una de las actividades que emprendieron, había sido compartida por ellas con otras comunidades cuya intervención había sido mayor que la suya, y al intentar hacer inteligible su historia nos hallaríamos extendiendo nuestro campo visual para incluir, una tras otra, esas otras comunidades. Es posible que lo tuviéramos que extender hasta haber incluído la Sociedad Occidental entera. Sea como fuere, el campo inteligible, cuando lo encontráramos, resultaría ciertamente una región de la cual Eslovaquia o Croacia misma fueran una fracción pequeña y comparativamente sin importancia.[1]

[1] La magistral *History of Serbia* de H. W. V. Temperley (Londres 1917, Bell) muestra las dificultades con las que debe luchar el historiador al intentar escribir la Historia de una nación de esa monta. A fin de hacer inteligible y consecuente la historia servia, debe presentarla dentro de los marcos sucesivos de la historia bizantina y otomana y, finalmente, en relación con la "cuestión balcánica", esto es, en

La aparición de nuevos Estados nacionales, como Checoeslovaquia y Yugoeslavia, que no tienen historia alguna, y cuyas partes componentes carecen de historia que sea inteligible aisladamente, significa la llegada de una nueva edad e indica cuál será su carácter. Las condiciones generales de nuestra Sociedad Occidental se han tornado ya profundamente diferentes de las que estaban en ascenso durante el siglo que terminó alrededor de 1875 y que dejaron en las mentes de los historiadores occidentales una huella que aún conservan. Hasta alrededor de 1875, las dos instituciones dominantes, industrialismo y nacionalismo, operaban de consuno en la construcción de grandes potencias. Después de 1875 comenzaron a operar en direcciones opuestas —el industrialismo, al aumentar la escala de sus operaciones más allá del alcance de incluso las mayores grandes potencias y al tantear su camino hacia una escala mundial; el nacionalismo, en cambio, filtrándose ya a través de las mallas más pequeñas, al empezar a crear una consciencia separada en pueblos de calibre tan pequeño que eran incapaces no sólo de formar grandes potencias, sino hasta de constituir Estados menores dueños de una total independencia política, económica y cultural, en el sentido corriente de esos términos.

La Guerra General de 1914-1918 hizo aflorar una tendencia que ya había estado actuando bajo tierra durante aproximadamente medio siglo. Al terminar 1918, una de las ocho grandes potencias que existían en 1914 había desaparecido completamente, dos habían sido mutiladas y yacían postradas, y una de las que habían sobrevivido más o menos intactas estaba pasando por rápidas trasformaciones estructurales dirigidas hacia la "Autonomía de los Dominios". La consecuencia general de estos cambios en parte revolucionarios y en parte evolutivos es la misma. El escenario ha dejado de ser dominado por las grandes potencias con su pretensión de ser universos en sí mismas, y las comunidades características de la nueva edad son Estados cuya independencia está limitada en uno u otro plano. Algunos de ellos (por ejemplo los Dominios de la Comunidad de Naciones Británica) no son entidades políticas completamente separadas; otros (por ejemplo Checoeslovaquia, Austria y Hungría) no poseen litoral marítimo; y otros, finalmente, no poseen una cultura nacional distintiva o suficiente. En este nuevo mundo, además, aun las grandes potencias sobrevivientes están disminuídas en la esfera económica por la escala mundial en que el industrialismo ha llegado ahora a conducir sus negocios. Todos los Estados por igual se sienten de menos en menos capaces de mantenerse económicamente por su exclusiva cuenta y, o bien forcejean violentamente contra esas trabas hiriéndose más aún mediante políticas monetarias, de tarifas, de cuotas y de migración agresivas, o bien se vuelven en busca de auxilio hacia las organizaciones técnicas de alcance internacional que se están montando en torno a la Secre-

función del "equilibrio europeo". Hay en el libro pocos capítulos en que el autor logre desprender la historia servia de su contexto y tratarla aisladamente.

taría de la Sociedad de las Naciones y la Oficina Internacional del Trabajo de Ginebra.[1] Por último, todos los Estados, salvo los más poderosos o los más recalcitrantes, están comenzando a sentir también la misma falta de autosuficiencia en el plano político y están mostrando cierta disposición (que hubiera sido inconcebible en 1914) para acomodar su independencia soberana al procedimiento internacional del Consejo y la Asamblea de la Sociedad de las Naciones, o a alguna otra forma de limitación y control internacionales tales como los implicados en el pacto de Kellog firmado en París en 1928.[2]

Estas tendencias múltiples pueden sintetizarse en una fórmula única: en la nueva edad, la nota dominante en la consciencia colectiva de las comunidades es un sentimiento de ser partes de un universo más amplio,[3] mientras que en la edad que ha concluído ya la nota que dominaba era una aspiración a ser universos en sí mismas. Este cambio de nota indica una vuelta inequívoca en un flujo que, cuando alcanzó su altura máxima alrededor de 1875, había estado avanzando constantemente en una misma dirección durante cuatro siglos. Es posible que presagie un retorno, en esa dimensión, a las condiciones de la fase precedente (la llamada fase "medieval") de la historia occidental, cuando la consciencia de la Sociedad Occidental estaba dominada por instituciones como el Papado y el Sacro Imperio Romano, en las que se incorporaba algún aspecto de su vida como un todo, mientras que reinos y Estados-ciudad y feudos y otras instituciones locales eran tenidos por algo "provinciano" y subordinado. Sea como fuere, ésta es la dirección en que el flujo parece avanzar ahora, al menos en cuanto sea posible discernir su rumbo tan poco tiempo después de haberlo cambiado.

Si esta observación es correcta, y si también es cierto que los historiadores no pueden desprender sus pensamientos y sentimientos del contorno en que viven, podemos esperar que se verá en el futuro próximo un cambio, en la concepción y las actividades de los historiadores occidentales, paralelo al cambio reciente en las condi-

[1] Recuérdese que la primera edición de este primer tomo de Toynbee es de 1934. [*N. del T.*]

[2] El juego del industrialismo y el nacionalismo, y la acción recíproca entre ambos, las dos fuerzas dominantes en la vida de nuestra Sociedad Occidental en nuestra edad, se examinan de más cerca en las partes IV y XII, *infra*. Para el contraste entre la coincidencia en la dirección de ambas fuerzas durante el siglo que terminó alrededor de 1875 y la divergencia a partir de entonces, véase además Toynbee, A. J.: *The World after the Peace Conference* (Londres 1925, Milford), págs. 13-25 y en el presente libro IV.C (III) (b) 3, tomo 4.

[3] Sería mucha deslealtad —y muy poco aprovechar lo bueno nuestro, que no es tan tremendamente abundante—, en quienes tenemos por lengua la española, no recordar que algunos de los temas centrales de Toynbee han sido formulados taxativamente, o al menos apuntados, en otros casos, con anticipación de varios años, por Ortega. Véase, por ejemplo, para esto de la consciencia de ser partes de un universo más amplio, tan extensamente desarrollado por Toynbee a lo largo de toda su obra, el capítulo XIV, "Quién manda en el mundo", de *La Rebelión de las Masas*, escrito y publicado en 1926 y 1927. [*N. del T.*]

ciones generales de la Sociedad Occidental. Tal como, al final de la época que hemos dejado detrás, la obra de los historiadores terminó por conformarse al sistema industrial y su visión fué captada y limitada por la idea de nacionalidad, así, en la nueva época en que hemos entrado, hallarán probablemente su campo inteligible de estudio en algún paisaje donde no restrinjan el horizonte a los límites de una sola nacionalidad, y adaptarán su método de trabajo actual a operaciones mentales de mayor escala.

Esto suscita dos interrogaciones, de inmediato interés una: "¿Cuál es el campo inteligible de estudio que los historiadores de Occidente descubrirán para sí en esta nueva época?"; y de importancia permanente la otra: "¿Hay, acaso, algún campo inteligible de estudio histórico que sea absoluto y no meramente relativo al contorno social determinado de historiadores particulares?" Hasta aquí, nuestra pesquisa parece haber destacado el hecho de que el pensamiento histórico recibe una fuerte impronta de las instituciones dominantes del contorno social pasajero en el que ha tocado vivir al historiador. Si la impronta resultara ser tan profunda y tan amplia como para constituir en la práctica las categorías *a priori* de la mente del historiador, tal conclusión pondría fin sin más a nuestra investigación. Significaría que la relatividad del pensamiento histórico respecto al contorno social es absoluta; y en este caso sería ya inútil contemplar el correr de la película de la literatura histórica con la esperanza de discernir en ella los lineamientos de alguna forma perdurable. El historiador tendría que admitir que, si bien puede ser factible para él elaborar una morfología de su propia mente mediante el análisis de las influencias ejercidas sobre ella por la sociedad determinada en que vive, no le es posible descubrir la estructura de la sociedad en sí, o de las otras sociedades en que otros historiadores y otros seres humanos han vivido en diferentes tiempos y lugares. Esta conclusión, empero, no nos enfrenta aún. Hemos hallado, hasta ahora, sencillamente, que en el primer plano del pensamiento histórico brilla un resplandor de relatividad, y no es imposible que la averiguación de este hecho resulte ser el primer paso para establecer la presencia en el fondo de algún objeto del pensamiento histórico que sea constante y absoluto. Nuestro próximo paso, pues, es emprender la búsqueda de un campo inteligible de estudio histórico independiente de los puntos de vista y actividades locales y temporales de los historiadores, puntos de vista y actividades sobre los que hemos concentrado nuestra atención hasta este momento.

B. EL CAMPO DEL ESTUDIO HISTÓRICO

I. GRAN BRETAÑA COMO PIEDRA DE TOQUE

Al lanzarnos a la búsqueda de un "campo inteligible de estudio histórico" objetivo, nada parece mejor que comenzar con lo que es el campo de visión usual de los historiadores occidentales contemporáneos, esto es, con algún Estado nacional. Escojamos, entre los Estados nacionales de Occidente, el que nos parezca a primera vista corresponder de más cerca al ideal de nuestros historiadores contemporáneos de lo que su campo debiera ser, y luego pongamos a prueba su concepción; en este caso a la luz de los "hechos históricos" (tomando "hechos históricos" en el sentido aceptado popularmente y dando por sentada provisionalmente la cuestión filosófica previa sobre el sentido de la palabra "hecho" en esa expresión).

Gran Bretaña parece una elección tan buena como cualquiera otra. Es no solamente un Estado nacional sino también una gran potencia. Su integrante principal, Inglaterra, que cobró cuerpo en lo que es Gran Bretaña hace dos siglos, sin ruptura ninguna de continuidad ni cambio de identidad, es figura tan antigua en la historia occidental como Francia, y en general tan importante como ésta, aunque ha desempeñado una función histórica considerablemente diferente.[1] Su mérito peculiar para nuestro propósito estriba en que se ha mantenido aislada en grado excepcional —en primer lugar por ciertas características permanentes de la geografía física, y en segundo término por cierta política de sus gobernantes en la época en que ha sido más creadora y más poderosa—. En lo que respecta a su aislamiento geográfico, las costas de una isla brindan fronteras que son incomparablemente más nítidas que las fronteras terrestres de Francia, por precisas y eternas que Jullian pueda creerlas. No sonreiríamos, por ejemplo, de Jullian, si descubriera que las sendas neolíticas en Gran Bretaña siguieron las mismas líneas que recorren los caminos y ferrocarriles de la Gran Bretaña de hoy, o si citara *et penitus toto divisos orbe Britannos*[2] al describir la posición de Inglaterra en el Imperio Romano. En lo que se refiere a su aislamiento político, Inglaterra ha sido una especie de *alter orbis*[3] a lo largo de la historia occidental —aunque ello menos en la Edad Media que a partir de la pérdida por Inglaterra de su última posición en el lado continental del Canal en 1558—. Claro está que resulta fácil exagerar el grado de ese "espléndido aislamiento". Gran Bretaña no ha podido nunca

[1] Para la función de Inglaterra en la historia occidental moderna como "minoría creadora", véase III. C (II), tomo 3.

[2] Virgilio: *Egloga* I, v. 66.

[3] Véase Freeman, E. A.: *Historical Essays: Fourth Series*, IX: "Alter Orbis" (Londres 1892, Macmillan).

desinteresarse de negociaciones o guerras continentales en las que haya estado en juego el "equilibrio europeo"; incluso cuando se lo ha mantenido con éxito, ese aislamiento ha sido deliberadamente unilateral. El *alter orbis* que Gran Bretaña ha aspirado a ser no es simplemente un mundo que esté fuera de la Europa continental, sino un mundo que abarca continentes e islas no-europeos de ultramar. Como su hija, Norteamérica, Gran Bretaña se ha desprendido del mundo viejo que se alza cerca de ella a fin de libertar sus energías para la tarea creadora de suscitar la existencia de un mundo nuevo allá lejos. Con todo, y habida cuenta de todas las circunstancias, su aislamiento relativo es quizás el hecho distintivo suelto más importante respecto a ella. Al menos no descubriremos fácilmente una nación occidental más aislada que Gran Bretaña y que, a pesar de ello, haya desempeñado un papel de cuenta a lo largo de un trecho tan considerable de la historia occidental. Más aún; si se encuentra que Gran Bretaña (como heredera y cesionaria de Inglaterra) no constituye en sí misma un "campo inteligible de estudio histórico", podemos inferir confiadamente que ningún otro Estado nacional occidental de los tiempos modernos saldrá airoso de la prueba.

¿Es la historia inglesa, pues, inteligible tomada en sí misma? ¿Podemos abstraer, dejando a un lado las relaciones externas del país, una historia interna de Inglaterra? Si ello es posible, ¿hallaremos que esas relaciones externas residuales son de importancia secundaria? Y al analizarlas, finalmente, ¿hallaremos que las influencias extranjeras sobre Inglaterra son ligeras en comparación con las influencias inglesas sobre otras partes del mundo? Si todas estas preguntas fueran contestadas afirmativamente, estaríamos justificados en concluir que si bien puede no ser posible comprender otras historias sin referirse a Inglaterra, es posible, en cambio, en mayor o menor grado, comprender la historia inglesa sin referirse a otras partes del mundo. La mejor manera de enfrentar estas preguntas es dirigir nuestro pensamiento hacia atrás a lo largo de la historia inglesa y recordar los principales capítulos de ella.

En este orden inverso, es lícito tomar por tales capítulos los siguientes:

a) La implantación del sistema industrial de economía (a partir del último cuarto del siglo XVIII);
b) la implantación del gobierno parlamentario responsable (a partir del último cuarto del siglo XVII);
c) la expansión ultramarina (que comenzó en el tercer cuarto del siglo XVI con la piratería y se trasformó gradualmente en un comercio exterior de alcance mundial, la adquisición de colonias tropicales y la fundación de nuevas comunidades de habla inglesa en países ultramarinos de clima templado);
d) la Reforma (a partir del segundo cuarto del siglo XVI);
e) el Renacimiento, incluyendo tanto los aspectos políticos y eco-

nómicos de este movimiento como los artísticos e intelectuales (a partir del último cuarto del siglo XV);

f) la implantación del sistema feudal (a partir del siglo XI);

g) la conversión de los ingleses de la religión de la llamada "Edad Heroica" [1] al cristianismo occidental (a partir de los últimos años del siglo VI).

Esta ojeada sumaria sobre el curso general de la historia inglesa mirándola retrospectivamente desde hoy, parecería mostrar que cuanto más lejos nos remontemos menos pruebas encontraremos de autosuficiencia o aislamiento. La conversión, que fué en realidad el comienzo de todas las cosas en la historia inglesa, fué la antítesis directa de aquello: un acto que fusionó media docena de comunidades aisladas de bárbaros en el cuerpo común de una Sociedad Occidental naciente. En cuanto al sistema feudal, Vinogradoff ha demostrado brillantemente [2] que sus semillas habían brotado en suelo inglés antes de la conquista normanda. Sin embargo, aun así, el brote fué estimulado por un factor externo, las invasiones danesas;[3] éstas eran parte de la *völkerwanderung* escandinava que estimulaba simultáneamente un crecimiento similar en Francia; y la conquista normanda de Inglaterra, aunque puede no haber sembrado la semilla, indudablemente apresuró la madurez de la cosecha. Puede decirse así con justicia que ningún relato de la implantación del sistema feudal en Inglaterra sería inteligible si Francia y Escandinavia al menos no aparecieran interviniendo en ella. Respecto al Renacimiento, tanto para sus aspectos culturales como para los políticos se admite por todo que fué un soplo de vida originario de la Italia Septentrional. Si en la Italia del Norte el humanismo, el absolutismo y el equilibrio de los Estados no hubieran sido cultivados en miniatura, como planta de almácigo en un vivero bien protegido, durante dos siglos que corren aproximadamente entre 1275 y 1475,[4] nunca habrían podido ser trasplantados al N. de los Alpes desde alrededor de 1475 en adelante. La Reforma, finalmente, no fué un fenómeno específicamente inglés, sino un movimiento general en el norte prometeico de la Europa Occidental (donde el Báltico, el mar del Norte y el Atlántico señalaban por igual hacia nuevos mundos) para emanciparse del sur epimeteico (donde el Mediterráneo Occidental inmovilizaba el ojo sobre mundos muertos e idos ya).[5] En la Reforma, Inglaterra no tomó la iniciativa, ni la tomó tampoco en la competencia entre las naciones europeas del litoral atlántico por la presa de los nuevos

[1] Véase *infra* la Parte VIII.

[2] Vinogradoff, Paul: *English Society in the Eleventh Century* (Oxford 1908: Clarendon Press).

[3] Para este punto, véase además II. D (v), tomo 2.

[4] Para el papel de los Estados-ciudad italianos del Medioevo como "minor creadora" en la Historia Occidental, véase además III.C (II) (b), tomo 3.

[5] Para el papel de estas "sombras del pasado" en las historias de las civilizaciones, véase además la Parte X, *infra*.

mundos ultramarinos. Ganó esa presa como participante relativamente tardío, en una serie de luchas, que duraron varios siglos, contra potencias que habían ocupado el campo antes que ella. A fin de comprender la historia de la expansión inglesa en ultramar, es necesario sopesar las consecuencias de cada una de las guerras generales europeas, y, a decir verdad, tener en cuenta todas las vicisitudes del "equilibrio europeo", a partir de alrededor del último cuarto del siglo XV en adelante —en realidad, extender el campo de visión a través del entero horizonte de la historia occidental moderna.

Falta examinar los últimos dos capítulos: las génesis del sistema parlamentario y del sistema industrial, instituciones a las que se considera por lo común como habiéndose desarrollado primero localmente en el suelo inglés y habiéndose propagado luego de Inglaterra a otras partes del mundo. Para nuestro fin, éstos son los capítulos decisivos de la historia inglesa, y un investigador que es sólo un aficionado en este campo obrará prudentemente si recurre a la cita de autoridades de fuste. Para el sistema parlamentario servirá el pasaje siguiente de la conferencia de Lord Acton sobre Enrique IV y Richelieu: [1]

"La historia general depende naturalmente de la acción de fuerzas que no son nacionales sino que proceden de causas más amplias. La ascensión de la monarquía moderna en Francia es parte de un movimiento similar en Inglaterra. Los Borbones y los Estuardos obedecieron a la misma ley, aunque con resultado diferente."

En otras palabras, el sistema parlamentario, que fué el resultado local en Inglaterra, fué producto de una fuerza que no era peculiar de Inglaterra sino que operaba en Inglaterra y Francia simultáneamente.[2]

Por lo que toca a la Revolución Industrial en Inglaterra, su génesis es sintetizada así por dos de los más eminentes investigadores ingleses de la materia, los esposos Hammond:

"¿Por qué ocurrió esta revolución en Inglaterra en el siglo XVIII?

"Para el nuevo comercio, el Atlántico era tan importante como el Mediterráneo lo había sido para el viejo. Los pueblos comerciantes más activos, después de los descubrimientos de Colón, fueron aquéllos que miraban hacia el Atlántico. Entre ellos los ingleses estaban en una posición especialmente favorable, a mediados del siglo XVIII, como consecuencia de su situación geográfica. su clima y su historia. Los españoles usaron su control del Nuevo Mundo con fines políticos, y la riqueza que extrajeron de las minas americanas se gastó, en lo principal, en modos que desanimaban la expansión industrial. Los colonos ingleses en América, por su lado, se esta-

[1] Lord Acton: *Lectures on Modern History* (Londres 1906, Macmillan).
[2] Véase sobre este punto, además, III. C (II) (b), tomo 3.

blecieron en lugares donde había poco oro y plata, y se convirtieron en comunidades que necesitaban productos británicos para su consumo y enviaban a la metrópoli productos útiles para la industria.

"Los sucesos europeos también favorecieron la expansión más rápida de la industria británica, porque las guerras europeas de los siglos XVII y XVIII causaron más daño a la industria en el Continente que en Inglaterra, y la contienda religiosa y política del siglo XVII dejó a Inglaterra con una constitución y un gobierno más favorables al desarrollo comercial que los de Francia. Entre otras ventajas que revela una comparación del estado de Inglaterra con el de Francia, están la supremacía del *common law*,[1] un comercio interno sin trabas, una aristocracia interesada en el comercio, desconfianza, fomentada por el recuerdo de los Estuardos, de la regulación estatal, y tolerancia religiosa. El estancamiento de la política, la religión y la vida local en el siglo XVIII animó la concentración en la industria, y esta concentración encauzó hacia la invención mecánica todo el ardor y la imaginación que habían sido encendidos por el renacimiento de las matemáticas y los descubrimientos de la ciencia física. Inglaterra era por estas razones el teatro más probable para la Revolución Industrial." [2]

Este juicio autorizado respecto a un capítulo de la historia inglesa al que se considera comúnmente como nacional por excelencia es particularmente significativo. Si bien los autores mencionan, por cierto, en la parte final del último párrafo citado aquí, varios factores a los que podría clasificarse como internos de Inglaterra e incluso como peculiares de ella, está claro que, en su concepción, el factor que pesa más en dar razón de la génesis de la Revolución Industrial en Inglaterra es la posición de ésta en el mundo de esos días —su posición geográfica respecto al Atlántico y su posición política respecto al "equilibrio europeo"—. Sostendrían evidentemente que si se dejaran a un lado esos factores generales no podría darse cuenta inteligible del surgimiento de la industria moderna en Inglaterra. Pareciera, pues, que Gran Bretaña no es un "campo inteligible de estudio histórico" en sí misma ni siquiera en este capítulo que es el más reciente y el más británico de todos; y el que aboga por el campo de estudio nacional no puede por cierto refugiarse en conjeturas proyectadas hacia el futuro, porque la Revolución Industrial misma, con su conquista de la distancia, su internacionalización cabal del comercio, incluso de artículos de consumo voluminosos, y sus últimos inventos, el submarino y el aeroplano, ha asentado inequívocamente los fundamentos de una solidaridad sin precedentes —para bien o para mal— entre Inglaterra y las demás partes del mundo. En esta forma, la historia nacional británica no es, nunca ha sido, y casi con total certeza nunca será, un "campo inteligible de estudio" aislado; y si esto es cierto

[1] El "derecho común", esto es, el particular sistema jurídico inglés. [*N. del T.*]
[2] Hammond, J. L. y Barbara: *The Rise of Modern Industry*, Prefacio, págs. VIII-IX (Londres 1925, Methuen).

de Gran Bretaña, debe con seguridad ser cierto *a fortiori* de cualquiera otro Estado nacional. Por tanto, si es que queremos continuar nuestra búsqueda, bien claro está que debemos escoger por campo alguna entidad mayor que la nación.

"Ce n'est... pas la forme politiquement agrégative qui donne la vie intellectuelle à des multitudes, qui leur fait une volonté, qui leur inspire une manière d'être. Elles ont tout cela sans posséder des frontières propres. Ces dons résultent d'une impulsion suprème qu'elles reçoivent d'un domaine plus haut qu'elles-mêmes. Ici s'ouvrent ces régions inexplorées où l'horizon élargi dans une mesure incomparable ne livre plus seulement aux regards le territoire borné de tel royaume ou de telles républiques, ni les fluctuations étroites des populations qui les habitent, mais étale toutes les perspectives de la societé qui les contient, avec les grands rouages et les puissants mobiles de la civilisation qui les anime... Avant d'écrire l'histoire d'un pays distinct et de prétendre expliquer les problèmes dont une pareille tache est semée, il est indispensable de sonder, de scruter, de bien connaître les sources et la nature de la société dont ce pays n'est qu'une fraction." [1]

II. EL CAMPO DE QUE ES PARTE GRAN BRETAÑA

Nuestro breve examen de la historia inglesa, aunque su resultado directo haya sido negativo, nos ha dado una clave. Los capítulos que nos llamaron la atención en la ojeada retrospectiva al curso de la historia inglesa, fueron capítulos reales en una serie u otra de sucesos, pero esa serie era la historia de una sociedad de la que Gran Bretaña era sólo una parte, y las experiencias vividas en ella eran experiencias en que participaban otras naciones a más de la inglesa. El "campo inteligible de estudio", en realidad, resulta ser una sociedad que contiene cierto número de comunidades de la especie representada por Gran Bretaña —no sólo Gran Bretaña misma sino también Francia, España, Portugal, Holanda, los países escandinavos, etc.—, y el pasaje citado de Lord Acton indica la relación histórica entre esas partes y ese todo.

Las fuerzas actuantes no son nacionales sino que proceden de causas más amplias, que operan sobre todas las partes simultáneamente y que no son inteligibles en su obrar parcial si no se toma una vista comprensiva de su operación en el seno de esa sociedad entera. Al mismo tiempo, sobre partes diferentes influye diferentemente una causa general idéntica, porque cada una de ellas reacciona, y con-

[1] De Gobineau, J. A.: *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (París 1853-5, Firmin-Didot, 4 vols.), vol. 4, págs. 327-8 y 333. Para un rechazo autorizado, y a la vez enfático, de la idea de que historias meramente nacionales pueden ser "campos inteligibles de estudio", véase Meyer, E.: "Zur Theorie und Methodik der Geschichte" en sus *Kleine Schriften* (Halle 1910, Niemeyer), pág. 41; y su *Geschichte des Altertums*, vol. I (1), 4ª. ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), págs. 198-9.

tribuye, en una forma diferente, a las fuerzas que aquella misma causa pone en movimiento. En este análisis Lord Acton empleó las metáforas científicas de su generación, pero nosotros, que estamos aprendiendo a guardarnos de la "falacia apatética", encontraremos quizás más natural describir la experiencia de la historia en términos humanos. Diremos así que una sociedad enfrenta en el curso de su vida una sucesión de problemas que cada miembro de ella debe resolver por sí como mejor pueda. La presentación de cada problema es una incitación a someterse a una prueba, y a través de esta serie de pruebas los miembros de la sociedad van diferenciándose progresivamente unos de otros.[1] En cada ocasión, algunos fracasan, mientras que otros logran encontrar una solución; y, parejamente, algunas de las soluciones halladas son imperfectas o triviales o contrarias al éxito en la solución de problemas posteriores, mientras que otras son exactas u originales o fértiles en posibilidades de progreso ulterior. A medida que las pruebas van sucediéndose, algunos miembros de la sociedad fracasan totalmente en algún momento determinado en adaptarse a las circunstancias, y caen al borde de la ruta; otros continúan luchando, dañados, atrofiados o deformados; otros crecen en sabiduría y magnitud, y al ir abriéndose camino descubren nuevas rutas para un avance general de la sociedad a que pertenecen.[2] En todo el proceso, es imposible comprender el sentido de la conducta de un miembro determinado de la sociedad ante esta o aquella prueba sin tener en cuenta en alguna forma la conducta similar o diferente de sus compañeros, y sin contemplar las sucesivas pruebas como una serie de acontecimientos en la vida de toda la sociedad.

Así, la historia inglesa no se torna inteligible mientras no la consideremos como la historia de una sociedad más amplia de la cual

[1] Para la naturaleza y el alcance de la diferenciación que surge de las sucesivas respuestas a las sucesivas incitaciones, véase además III. C (III), tomo 3, *infra*.

[2] Este último tipo de respuesta lo ejemplifica la que se dió, en la historia inglesa, ante la prueba de acomodar constituciones políticas trasalpinas en forma de ajustarse a la nueva invención italiana de la eficiencia política administrativa —prueba a la que tuvieron que someterse todos los países trasalpinos de la Cristiandad Occidental a partir del final del siglo XV—. El efecto diferenciador de esta prueba determinada sobre las historias constitucionales de las varias comunidades que se vieron expuestas a ella —*e. g.*, Inglaterra, Francia y los reinos ibéricos— es por cierto notable. (Véase ulteriormente III. C (II) (b) tomo 3, *infra*).

[La segunda edición inglesa de esta obra lleva entre sus páginas iniciales una de "Erratas y Adiciones" que comienza con estas palabras:] "Mientras se imprimía la segunda edición los comentarios valiosos siguientes llegaron al autor demasiado tarde para permitir que se hicieran los cambios necesarios." [Aprovechando la coyuntura de la traducción, esos comentarios van ahora agregados en los lugares pertinentes. El primero corresponde a la nota que se acaba de leer, y es éste:]

"Llamar a la eficiencia administrativa nueva 'invención' italiana es tal vez algo injusto respecto a la eficiencia administrativa desplegada, en Inglaterra al menos, caso que no lo fuera en otros reinos trasalpinos, en la Edad Media. 'Nuevos métodos italianos' sería una descripción más verdadera de los efectos trasalpinos de la influencia italiana en la esfera administrativa."

Gran Bretaña es un miembro en compañía de otros Estados nacionales, cada uno de los cuales reacciona, aunque cada uno de ellos en su manera propia, ante las experiencias comunes de la sociedad en cuanto todo. Similarmente, la historia de Venecia debe ser considerada como la historia de una sub-sociedad temporal inclusiva de Milán, Génova, Florencia, y los otros Estados-ciudad "medievales" del norte de Italia; [1] la historia ateniense, como la historia de una sociedad inclusiva de Tebas, Corinto, Esparta, y los demás Estados-ciudad "antiguos" de Grecia. En cada caso debemos pensar en términos del todo y no de las partes; ver los capítulos de la historia como sucesos en la vida de la sociedad y no en la de algún miembro determinado de ella; y seguir las fortunas de los miembros no separada sino concurrentemente, como variaciones sobre un tema único o como contribuciones a una orquesta que son significativas en cuanto a armonía, pero que carecen de sentido si se las toma como series separadas de notas. En la medida en que logramos estudiar la historia desde este punto de vista, hallamos que el orden surge del caos en nuestras mentes y que comenzamos a comprender lo que no era inteligible antes.

Este método de interpretar "hechos históricos" quedará quizás más claro con un ejemplo concreto, que puede ser tomado de la historia de los Estados-ciudad de la antigua Grecia durante los cuatro siglos que corren aproximadamente entre 725 y 325 a. de C.

Poco después del comienzo de esta edad, la sociedad de que eran miembros esos numerosos Estados se vió frente al problema de la presión de la población sobre los medios de subsistencia —medios que los pueblos helénicos obtenían en aquel tiempo al parecer casi enteramente por el cultivo, en sus territorios patrios, de una producción agrícola variada para consumo interno—. Al llegar la crisis, los diferentes Estados la combatieron en formas diferentes. Algunos, como Corinto y Calcis,[2] se deshicieron de su exceso de población apoderándose de territorios agrícolas de ultramar y colonizándolos —en Sicilia, la Italia Meridional, Tracia y otros lugares, donde la población nativa era demasiado escasa o demasiado incapaz para resistir la invasión—. Las colonias griegas fundadas extendieron simplemente el área geográfica de la Sociedad Helénica sin alterar su carácter. La agricultura que practicaron y las instituciones bajo las que vivieron eran en lo esencial reproducciones de las condiciones que habían dejado atrás en sus metrópolis.

Por otra parte, ciertos Estados buscaron soluciones que importaron una variación en su manera de vida. Esparta,[3] por ejemplo, satisfizo el hambre territorial de sus ciudadanos no mediante la colonización de territorios ultramarinos fuera de los límites geográficos previos

[1] Véase III. C (II) (b), tomo 3, *infra.*
[2] Para Calcis, véase además II. D (II), tomo 2, *infra.*
[3] Para Esparta, véase además III. A, tomo 3.

del mundo helénico,[1] sino mediante el ataque y la conquista de sus vecinos griegos más próximos de Mesenia. Las consecuencias de ello fueron que Esparta sólo obtuvo sus tierras adicionales a costa de guerras obstinadas y repetidas con pueblos vecinos de su propio calibre; que, incluso cuando se completó la conquista, la retención de los territorios ganados requirió un esfuerzo militar permanente; y que este esfuerzo permanente recayó sobre Esparta misma y no sobre alguna hija independiente de ultramar que fuera responsable por su propia seguridad. A fin de hacer frente a esta situación, los gobernantes espartanos se vieron forzados a militarizar la vida de Esparta de arriba abajo —cosa que hicieron mediante la revitalización y adaptación a las nuevas circunstancias de ciertas instituciones sociales primitivas, compartidas por determinado número de comunidades griegas, en un momento en que, en Esparta como en otras partes, esas instituciones estaban a punto de desaparecer.[2]

Atenas reaccionó ante el problema de la población en forma diferente.[3] En un primer momento lo descuidó —ni estableció colonias en ultramar ni conquistó el territorio de sus vecinos griegos—, hasta que la presión amenazó encontrar salida en una revolución social. En ese punto, cuando las soluciones buscadas por los otros Estados no estaban ya a su alcance, descubrió una solución original propia especializando su producción agrícola para la exportación, fundando manufacturas también para la exportación, y luego desarrollando sus instituciones políticas en forma de dar una parte justa del poder político a las nuevas clases surgidas gracias a aquellas innovaciones económicas. En otras palabras, los gobernantes atenienses impidieron una revolución social llevando a cabo con éxito una revolución económica y política; y, al descubrir esta solución para el problema común en cuanto actuaba sobre ellos, abrieron incidentalmente una nueva ruta de avance para el todo de la Sociedad Helénica. Esto fué lo que Pericles quiso decir cuando, en la crisis de la fortuna material de su país, proclamó que él era "la educación de la Hélade".[4] En la medida en que vivió para sí, como Estado-ciudad, Atenas se malogró antes de que esa edad de la historia helénica hubiera llegado a su cima. En la medida, en cambio, en que vivió para la Hélade, la aserción de Pericles se vió justificada por los hechos; en efecto, en la época siguiente de la historia helénica, que empezó cerca de 325 a. de C., las nuevas ideas e instituciones elaboradas por Atenas para hallar una solución particular al problema general de la época precedente fueron adoptadas por el resto de la Sociedad Helénica (que en ese tiempo

[1] La única colonia espartana en ultramar fué Tarento, y su fundación parece haber sido una medida excepcional.

[2] Véase Nilsson, M. P.: "Die Grundlagen des spartanischen Lebens", en *Klio*, XII (1912).

[3] Para una discusión más detallada del papel desempeñado por Atenas en esta crisis de la historia helénica, véase II. D (II), tomo 2, y III. B, tomo 3.

[4] Tucídides, Libro II, cap. 41.

se había extendido mucho más allá del estrecho campo de los pueblos de habla griega), como herencia colectiva común. Esta fase de la historia helénica es la llamada generalmente "época helenística", aunque "época aticística" es el nombre que de veras le corresponde.

Desde este punto de vista, que toma por campo no ya a Atenas o Esparta o Corinto o Calcis, sino el todo de la Sociedad Helénica, estamos en condición de comprender tanto el sentido de las historias de esas varias comunidades durante el período 725-325 a. de C. como el de la transición de ese período al que siguió. Mientras buscábamos un campo inteligible de estudio en la historia calcídica o la corintia o en la historia espartana o la ateniense examinadas aisladamente, se planteaban cuestiones para las cuales era imposible hallar respuesta. Desde ese punto de vista era posible meramente observar que la historia calcídica o corintia era en algún sentido normal, mientras que la historia espartana o la ateniense se apartaban de la norma en diferentes direcciones. No era posible explicar la manera en que se verificaba ese apartamiento; y los historiadores se veían reducidos a sugerir que los espartanos y atenienses se diferenciaban de los otros griegos ya en el amanecer de la historia helénica por la posesión de cualidades innatas especiales. Esto equivalía a explicar el desarrollo de Esparta y de Atenas postulando que no había habido desarrollo alguno,[1] y que esos dos pueblos griegos eran tan particulares al comenzar la narración como al cabo de ella. Esa hipótesis, empero, contradice hechos históricos comprobados. Respecto a Esparta, por ejemplo, las excavaciones llevadas a cabo por la British Archaeological School de Atenas han producido pruebas notables de que, hasta mediados del siglo VI a. de C., la vida espartana no era anormal en las maneras que después la diferenciarían tan netamente de la de otras comunidades helénicas. Después de la mitad de ese siglo hubo un cambio revolucionario que requiere explicación, y sólo puede hallarse una considerando la historia espartana de este período como una respuesta local especial a la prueba que confrontaba al todo de la Sociedad Helénica.[2] Las especiales características de Atenas, comunicadas por ella al todo del mundo helénico en la llamada época "helenística" (en contraste con Esparta, cuyo sesgo peculiar terminó siendo un callejón sin salida), fueron, parejamente, características adquiridas cuya génesis puede concebirse sólo desde un punto de vista general. Sucede lo mismo con la diferenciación entre Venecia, Milán, Florencia, y los otros Estados-ciudad del norte de Italia en la llamada "Edad Media" de nuestra historia occidental, y con la dife-

[1] Para esa debilidad fatal de todas las explicaciones "raciales" de la historia, véase además II. C (II) (a), 1, *infra*. Bagehot señala que ni raza ni clima pueden explicar el contraste histórico entre Esparta y Atenas. (*Physics and Politics*, 10ª ed. (Londres 1894, Kegan Paul) págs. 84-6.)

[2] Véase Wade-Gery, H. T.: "The Growth of the Dorian States" en *The Cambridge Ancient History*, vol. 3 (Cambridge 1925, University Press).

renciación entre Francia, España, los Países Bajos, Gran Bretaña y los otros Estados nacionales de Occidente en tiempos más recientes. A fin de comprender las partes, debemos primeramente fijar nuestra atención sobre el todo, porque ese todo es el campo de estudio que es inteligible en sí mismo.

III. LA EXTENSIÓN DE NUESTRO CAMPO EN EL ESPACIO

Es de poco uso práctico, empero, llegar a la conclusión de que existe un campo inteligible de estudio, del cual son *partes los campos* convencionales conocidos, mientras definamos ese campo sólo negativamente como el todo al que pertenecen las partes. Las partes que conocemos pueden no ser inteligibles en sí mismas, pero al menos son palpables. Gran Bretaña, por ejemplo, posee una situación geográfica y una extensión espacial bien establecidas; la nación inglesa, en cuanto nación, tiene una edad determinada. No podemos darnos por satisfechos mientras no hayamos definido la sociedad entera de la que Gran Bretaña es miembro en términos similarmente positivos y concretos. Exploremos su extensión primero en el espacio y luego en el tiempo.

Al explorar la extensión espacial de la sociedad que incluye a Gran Bretaña, parecería más apropiado empezar repasando aquellos capítulos que captaron nuestra atención cuando ojeamos hacia atrás por primera vez el curso de la historia inglesa. En nuestro primer examen de ellos, encontramos que eran sucesos en la vida de una sociedad de la cual Gran Bretaña y sus hermanas eran solamente partes, y establecimos así el hecho de que "el campo inteligible de estudio histórico" en este caso era alguna entidad de más tamaño que cualquiera Estado nacional. Reexaminemos ahora esos mismos capítulos con el intento de descubrir hasta dónde alcanzan los límites exteriores de este "campo inteligible de estudio". ¿La sociedad a que pertenecen esos capítulos es acaso coextensiva con la humanidad? ¿O bien, a medida que extendemos nuestro horizonte a partir de Gran Bretaña hacia afuera, llegamos, tarde o temprano, a una línea en que se da al máximo la inteligibilidad de la historia, expresada en términos de esos capítulos? ¿Y allende esa línea, si la alcanzamos, hallamos que esos capítulos dejan ya de corresponder al orden de los hechos que nos confrontan allí dentro —en otras palabras, hallamos que hay otras sociedades, que existen a un tiempo con la nuestra y lado a lado con ella, cuya historia se divide en capítulos por entero diferentes, y no es inteligible en términos de la nuestra—?

Si comenzamos con nuestro último capítulo —la implantación del sistema industrial—, hallamos que la extensión geográfica del "campo inteligible de estudio" que presupone es de alcance mundial. A fin de explicar la Revolución Industrial en Inglaterra, debemos tener en cuenta las condiciones económicas no sólo en otros países de la

Europa Occidental sino también en el África Tropical, América, Rusia, el Levante, la India y el Lejano Oriente. Cuando nos remontamos, empero, a la implantación del sistema parlamentario y pasamos, al hacerlo, del plano económico al político, nuestro horizonte se contrae. "La ley" que "los Borbones y los Estuardos obedecieron" en Francia e Inglaterra no era vigente para los Romanof en Rusia, o los Osmanlíes en Turquía, los Timúridas en Hindustán, los Manchúes en China o los Shoguns contemporáneos del Japón. Las historias políticas de esos otros países bajo esas otras dinastías no pueden ser explicadas en los mismos términos. Hallamos al examinarlas que los capítulos en que se dividen, y los "campos inteligibles de estudio" que esos capítulos presuponen, son por entero diferentes. Las leyes que pueden observarse en acción en la historia política de Inglaterra y Francia no se aplican a ella, y, a la inversa, las leyes que pueden observarse en acción en su historia política no arrojan luz directa alguna sobre los fenómenos políticos contemporáneos de Inglaterra o Francia. Tocamos aquí una frontera que es una línea de división más tajante y más honda que las fronteras emotivas de Francia de Jullian —más tajante y más honda incluso que nuestras propias fronteras físicas de Gran Bretaña—. La vigencia de "la ley" que "los Borbones y los Estuardos obedecieron" en Francia e Inglaterra, se extendía a los demás países de la Europa Occidental y las nuevas comunidades establecidas en ultramar por colonizadores de la Europa Occidental. En el continente europeo, empero, el reino de esa ley se detenía bruscamente ante las fronteras occidentales de Turquía y Rusia. Al E. de esa línea, eran obedecidas en esa época otras leyes políticas con otras consecuencias.[1]

Similarmente, la expansión ultramarina en la que Inglaterra comenzó a participar en el tercer cuarto del siglo XVI se limitó, no meramente a la Europa Occidental, sino casi por completo a países de ella con litorales marinos sobre el Atlántico y el mar del Norte. Las actividades ultramarinas de Dinamarca y Suecia y Curlandia fueron débiles, en tanto que los Estados de Alemania e Italia apenas participaron en ellas. Incluso cuando consideramos esta expansión, como se debe, en relación con un equilibrio entre Estados más amplio, hallamos que durante varios siglos este equilibrio no trascendió de la Europa Central y Occidental. Por ejemplo, ningún país islámico intervino en ella hasta la Guerra General de 1792-1815,[2]

[1] Compárese con el siguiente pasaje de la conferencia de E. A. Freeman sobre "The Unity of History" publicada en su *Comparative Politics* (Londres 1873, Macmillan): "La historia europea forma un todo en el más estricto sentido, pero entre la historia europea y la asiática la conexión es sólo ocasional e incidental. Las vicisitudes del Imperio Romano no tuvieron efecto sobre las revoluciones internas del Califato Sarraceno, y lo tuvieron menos aún sobre el dominio pasajero de la Casa de Gengis o del Imperio Mogol en la India." (*Op. cit.*, pág. 333.)

[2] [En la página de "Errata y Adiciones" de la segunda edición inglesa (véase la explicación dada *supra* en la n. 2 de pág. 45) este pasaje es objeto del co-

y ningún país del Lejano Oriente lo hizo hasta la celebración de la alianza anglo-nipona unos doce años antes del estallido de la Guerra General de 1914-1918.

En cuanto a la Reforma, si bien es imposible comprenderla sin extender nuestro horizonte desde Inglaterra y Escocia hasta el todo de la Cristiandad Occidental, se confundiría esa comprensión, antes que esclarecerla, si intentáramos extender el horizonte todavía más allá. Al estudiar la Reforma puede pasarse por alto la historia de la Iglesia Ortodoxa, a partir del cisma del siglo XI, y la historia de las iglesias Monofisita y Nestoriana a partir de los cismas del siglo V. Y a la inversa, los fenómenos de la Reforma cristiana occidental en el siglo XVI no arrojan luz alguna sobre las historias de aquellas iglesias en ese tiempo.

El Renacimiento, parejamente, fué producido por un trasplante de ideas e instituciones llevadas de la Italia Septentrional, no meramente a Inglaterra, sino también a los otros países trasalpinos de la Europa Occidental y a sus nuevas colonias de ultramar; pero ésos fueron los límites del área puesta bajo esa forma italiana de cultivo. En el mismo tiempo en que los ingleses, franceses, españoles, alemanes y polacos caían bajo la atracción de la cultura italiana, los griegos declaraban que "el turbante del Profeta" era preferible a la "tiara del Papa",[1] y se convertían en mayor número al Islam que al humanismo. Tampoco sobre los turcos produjo ningún efecto apreciable el atractivo de la cultura italiana, aunque se hallaban en estrecho y continuo contacto con los venecianos y genoveses en las actividades del comercio, la diplomacia y la guerra.[2] El único rastro conspicuo de la influencia cultural italiana sobre la vida turca se halla en la arquitectura de ciertas mezquitas del siglo XVIII en Constantinopla. En la India musulmana, la influencia italiana (trasmitida por vías portuguesas) sobre el arte y la arquitectura de la corte mogola, durante el reinado de Akbar y después de él, fué exótica y transitoria. En cuanto a los hindúes o los pueblos del Lejano Oriente, ignoraban probablemente en ese tiempo que la Europa Occidental pasaba por un renacimiento, e ignoraban *a fortiori* la fuente italiana de la que provenía el estímulo.

La implantación del sistema feudal, por su lado, tal como se verificó en Inglaterra, fué un acontecimiento específicamente europeo occidental. Es cierto que hubo fenómenos feudales en los mundos

mentario siguiente:] "La afirmación del texto es demasiado amplia; hubo, naturalmente, una cooperación intermitente entre Francia y el Imperio Otomano contra la potencia de los Habsburgos desde la generación de Francisco I y Solimán el Magnífico en adelante, mientras que en el siglo XVIII Suecia y Polonia fueron atraídas hacia el Imperio Otomano en fuerza de su preocupación común por la potencia en ascenso de Rusia.

[1] Gibbon, Edward: *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. LXVIII.

[2] El italiano llegó a ser el lenguaje oficial de la armada otomana.

bizantino e islámico contemporáneos, pero no se ha probado que derivaran de los mismos orígenes que los de Occidente, y una inspección más cuidadosa revela que muchas semejanzas superficiales son falsas analogías. Los sistemas feudales de la Europa Occidental, del Imperio Bizantino, y del Egipto, la Turquía e Hindustán [1] islámicos, por no hablar del feudalismo japonés, deben ser estudiados como instituciones distintas y separadas.

Finalmente, la conversión de los ingleses al cristianismo occidental a partir de los últimos años del siglo VI nos ha hecho miembros de una sociedad a costa de excluirnos de la posibilidad de participación en otras. Hasta el sínodo de Whitby del año 664, los ingleses eran conversos en potencia al cristianismo del "Lejano Occidente" de la "franja céltica",[2] y si la misión de San Agustín hubiera fracasado los ingleses podrían haberse unido a los galeses y los irlandeses en la fundación de una nueva iglesia cristiana, ajena a Roma —un *alter orbis* tan auténtico como el mundo de los nestorianos en la franja del Lejano Oriente de la Cristiandad—.[3] Más adelante, cuando aparecieron en el litoral atlántico los árabes musulmanes, estos cristianos del "Lejano Occidente" de las Islas Británicas podrían haber perdido contacto con sus correligionarios del continente europeo tan completamente como los cristianos de Abisinia o del Asia Central. Es incluso verosímil que se hubieran convertido al Islam, como lo hicieron efectivamente tantos monofisitas y nestorianos cuando el Medio Oriente cayó bajo la dominación árabe. Las alternativas sugeridas aquí se descartarán tal vez como fantásticas. Es posible que no sean tan fantásticas como parecen a primera vista.[4] Sea como fuere, su contemplación sirve para recordarnos que si bien la conversión del año 597 nos ha unificado con la Cristiandad Occidental, no nos ha unificado con toda la humanidad, sino que, simultáneamente, ha trazado una tajante línea de división entre nosotros como cristianos occidentales y los miembros de otras comuniones religiosas (no sólo los cristianos del "Lejano Occidente" ahora extintos, sino también los cristianos ortodoxos,[5] monofisitas, nestorianos, musulmanes,

[1] "Hindustán", y no "Indostán", para mantener el color persa en las dos partes de la palabra. "Indo" es la forma griega, y latina, del sánscrito "Sindhu". "Hindú" —aceptado comúnmente cuando se habla de "arte 'hindú'", "religión 'hindú'", etc.— proviene de la forma persa que adquirió "Sindhu"; y "stan" es la voz persa para "lugar" (cf. Afganistán, Pakistán, Turquestán, etc.). [*N. del T.*]

[2] Véase además II. D (VII), tomo 2, *infra.*

[3] Véase además II. D (VII), tomo 2, *infra.*

[4] Véanse las reflexiones de Gibbon sobre lo que podría haber sucedido en la Europa Occidental si los árabes hubieran vencido en la batalla de Poitiers en el año 732 (*The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. LII). Estas especulaciones son retomadas en II. D (VII), Anejo IV, tomo 2, *infra.*

[5] A partir de la Reforma Protestante en el Occidente, ha habido propuestas al menos en dos ocasiones —una al comienzo del siglo XVII, cuando Cirilo Lukaris ocupaba el Patriarcado Ecuménico de Constantinopla (1621-37), y nuevamente en nuestros días— para el restablecimiento de la comunión entre el fragmento anglicano de la Iglesia Occidental y la Cristiandad Ortodoxa.

budistas, etc.) —una línea que no nos circunscribía en los días de nuestro paganismo indeterminado, cuando éramos conversos en potencia a cualquiera pretendida "iglesia universal" que decidiera competir por nuestra afiliación.

Esta segunda ojeada a nuestros capítulos de historia nos ha dado los medios para hacer cortes espaciales, en varias fechas diferentes, de la sociedad que incluye a Gran Bretaña y que es el "campo inteligible de estudio" en lo que a ésta atañe. Al hacer esos cortes deberemos distinguir ciertos planos diferentes de la vida social —el económico, el político y el cultural—,[1] puesto que es evidente ya, después del análisis precedente, que la extensión espacial de esta sociedad difiere perceptiblemente según el plano donde fijemos nuestra atención. Por ejemplo, si tomamos nuestro primer corte en el día de hoy, hallamos que en el plano económico en este momento la sociedad que incluye a Gran Bretaña es indudablemente coextensiva con la entera superficie habitable y navegable del planeta. Hay apenas porción alguna habitable de la superficie del planeta con la cual Gran Bretaña no intercambie actualmente mercancías y servicios.[2] En el plano político, similarmente, el carácter mundial que tiene hoy esa sociedad es casi tan evidente como en el anterior. El Reino Unido está ligado ahora a sesenta, de los sesenta y seis Estados existentes en el mundo fuera de él (incluyendo aquí los Dominios Autónomos de la Corona Británica y el Reino de Egipto), por el pacto de Kellog firmado en París [3] y a cincuenta y seis de ellos por el lazo ulterior y más positivo de la participación común en una asociación formal de Estados, la Sociedad de las Naciones, que posee una constitución, un presupuesto y un programa regular de actividades. Además, de los nueve Estados que han permanecido hasta ahora fuera de la Sociedad de las Naciones (los Estados Unidos, Rusia, Egipto, Afganistán, Arabia Saudita, Yemen, Islandia, Dánzig y Ecuador),[3] y de los dos ex miembros que se han retirado (Brasil y Costa Rica),[4] todos excepto los tres países latinoamericanos atañen políticamente a Gran Bretaña de muy cerca, aparte la especial importancia de al menos tres de ellos en las relaciones internacionales de Gran Bretaña sobre el plano económico. Un más cuidadoso examen político del mundo desde un punto de vista británico, mostraría probablemente que América Latina y Europa Oriental son las únicas regiones donde

[1] Para un examen de esta refracción de la vida social en tres "planos" distintos, véanse las partes VIII y IX, *infra*, así como la Parte II. A, tomo I, pág. 213, Parte III. C (1) (a), tomo 3, y V. C (1) (c), 3, tomo 5.

[2] A la Conferencia Económica Mundial que se reunió en Londres el 12 de junio de 1933 concurrieron representantes de nada menos que sesenta y seis Estados —Panamá fué el único ausente.

[3] Éstas son las cifras de junio de 1933. Los Estados que no eran partes del Tratado en esa fecha eran Argentina, Bolivia, Brasil, El Salvador, Uruguay y el Yemen.

[4] Ésta es la lista tal como estaba compuesta en junio de 1933. En esa fecha

los intereses políticos [1] de Gran Bretaña podrían razonablemente ser cancelados como cantidades desdeñables, y aun ello se haría sólo por contraste con los absorbentes intereses políticos del país en el resto del mundo. En forma negativa, América Latina, que es el campo de la doctrina de Monroe, y Europa Oriental, que es el punto crítico en el problema de "postguerra" [2] de la seguridad europea, influyen ambos sobre Gran Bretaña, incluso en el plano político, profundamente.

Cuando, en cambio, pasamos al plano cultural, la extensión geográfica presente de la sociedad a que pertenece Gran Bretaña resulta mucho más pequeña. En lo sustancial, se reduce a los países ocupados por los pueblos católicos y protestantes en la Europa Occidental, América y los mares del Sur; y cuando examinamos más de cerca incluso la cultura de esos pueblos, descubrimos la influencia de elementos culturales de otro origen, tales como la literatura rusa, la pintura del Lejano Oriente y la religión india. En los países católicos y protestantes, empero, esas influencias, aunque amplificadas por el genio de algunas de las mentes que las han trasmitido, son en realidad exóticas y superficiales. A pesar de ellas, y a pesar de las influencias culturales mucho más fuertes del Occidente moderno sobre las sociedades no-occidentales vivientes hoy, los miembros de ellas —por ejemplo, los cristianos ortodoxos y otros cristianos orientales, los musulmanes, los hindúes, y los pueblos del Lejano Oriente— viven aún, con pocas excepciones, más allá de la esfera de ese mundo cultural al que pertenecen Inglaterra y Escocia.

A medida que hacemos más cortes en fechas anteriores, hallamos que, en los tres planos, los límites geográficos de la sociedad que estamos examinando se contraen progresivamente. En un corte tomado alrededor del año 1675, si bien la contracción no es quizás muy grande en el plano económico (al menos si tomamos en cuenta la mera extensión del comercio internacional y dejamos a un lado su materia y su volumen), las fronteras del plano político se estrechan hasta que en Europa coinciden aproximadamente con las del plano cultural de hoy, mientras que en ultramar incluyen solamente los bordes de América. En un corte hecho alrededor del año 1475, las porciones ultramarinas del área desaparecen por igual en los tres planos, e incluso en el plano económico las fronteras se estrechan hasta coincidir ellas también aproximadamente con las del plano cultural —reducido entonces a la Europa Occidental y Central— salvo una cadena en rápida desaparición de puestos comerciales en torno a las costas orientales del Medi-

---

cincuenta y siete de los sesenta y ocho Estados existentes en el mundo eran miembros de la Sociedad. Dos de esos cincuenta y siete, empero —a saber, Japón y Méjico—, habían notificado que se retirarían.

[1] Los intereses *económicos* de Gran Bretaña eran en América Latina, por supuesto, enormes en ese momento y, más allá de cierto punto, es casi imposible divorciar los intereses económicos de los políticos.

[2] Recuérdese que este primer tomo fué publicado en inglés en 1934. [*N. del T.*]

terráneo. En este corte, las fronteras de la sociedad en los tres planos son más o menos coincidentes con las del área en que en aquel tiempo se ejercía efectivamente la primacía eclesiástica del Papa. En un corte previo, tomado alrededor del año 775, las fronteras se contraen más aún en los tres planos, a la vez que se hace aún más estrecha la coincidencia entre uno y otro plano. En esa época, el área de nuestra sociedad está casi restringida a lo que eran entonces los dominios de Carlomagno en la parte occidental del continente europeo y los "Estados-sucesores" ingleses del Imperio Romano en Gran Bretaña. Consiste en lo sustancial de lo que los romanos habían conocido como Galia, sin posición alguna todavía al S.O. de los Pirineos y con sólo una estrecha posición al N.E. del Rin, pero con extensiones laterales hacia las partes trasalpinas del norte de Italia y hacia las partes meridionales de Gran Bretaña allende el Canal.[1] Estos límites son puestos en relieve por la presencia al otro lado de ellos de sociedades reconocibles sin duda como extranjeras. La Península Ibérica (aparte un enclave en Asturias) está en esa fecha en el territorio de un califato árabe musulmán, la Europa del Norte y del Noroeste está en manos de bárbaros sin convertir, los bordes del noroeste de las Islas Británicas están en poder de cristianos del "Lejano Occidente" que se resisten a aceptar las pretensiones del Papado, y la Italia del Sudeste está bajo el señorío de los bizantinos.

Un examen más cuidadoso de este corte primigenio nos pone en condición de dar a la cuna de nuestra sociedad un nombre local. Como dominio eclesiástico del Papa se la puede llamar Cristiandad Occidental;[2] como dominio político de Carlomagno, cuyo territorio patrio era el Estado franco de Austrasia, se la puede llamar mundo de los francos —nombre que sobrevive en la palabra cristiana oriental "Frangia" y la palabra musulmana "Feringhistán".[3]

Este nombre, "franco", no es enteramente apropiado, ya que incluso en el tiempo de Carlomagno, cuando la extensión geográfica de nuestra sociedad era menor que la de cualquier tiempo siguiente, si bien

[1] Sir J. W. Headlam-Morley da como núcleo geográfico del mundo occidental el triángulo París-Roma-Barcelona, y como límites más extremos de su expansión hacia el Oriente: Budapest-Praga-Cracovia-Varsovia-Riga-Reval ("The Cultural Unity of Western Europe", en *The New Past* ed. por Carter, E. H. (Oxford 1925, Blackwell), págs. 84-5). "Todo lo que está fuera de esta tierra patria originaria es conquista de lo extranjero; y las otras razas, aunque al parecer asimiladas, siguen siendo extrañas" (*Op. cit.*, pág. 87).

[2] No, desde luego, Cristiandad sin más, ya que los cristianos del Lejano Occidente, del Cercano Oriente y del Medio Oriente tenían un título a ese nombre al menos igual, aunque la Cristiandad Occidental (como esas otras cristiandades) se llamó en la práctica a sí misma, y se consideró, la cristiandad por excelencia, hasta el final de la llamada "Edad Media", en que dejó por entero de tener para sí un nombre común.

[3] "Todos los francos parecen tener un carácter uniforme para las naciones orientales." (Hume, David: *Of National Characters.*) Compárese con La Rue Franque, que era la principal calle comercial de Esmirna antes del gran incendio de 1922; con Firank Zahmeti, el nombre turco de la *sífilis*; y con la expresión *lingua franca.*

los dominios de aquél cubrían una porción de la Europa Occidental más extensa que cualquiera que haya estado después unida bajo un solo gobierno, el Reino de los Francos y el área de nuestra sociedad no coincidían exactamente. Los ingleses, por ejemplo, eran miembros de ella en aquel tiempo sin haber estado nunca bajo el señorío franco, y había otros miembros prominentes, como los lombardos, sobre quienes el dominio franco era sólo transitorio. Además, el nombre ha caído en desuso entre los "francos" mismos desde la terminación de la llamada "Edad Media". A la vez, ese nombre, en cuanto aplicado a nosotros colectivamente por miembros de otras sociedades, es el único término común que existe hoy para el todo de nuestra sociedad, y el hecho de que hayamos cesado de darnos a nosotros mismos algún nombre común es por cierto significativo históricamente. Ello quiere decir que hemos perdido de vista la presencia en el mundo de otras sociedades del mismo rango; y que ahora consideramos la nuestra como idéntica con la humanidad "civilizada", y los pueblos fuera de su esfera como meros "indígenas" de territorios en que habitan por concesión revocable, y que están tanto moral como prácticamente a nuestra disposición, en virtud del derecho superior de nuestro supuesto monopolio de la civilización, en cualquier momento en que decidamos tomar posesión.[1] A la inversa, consideramos las divisiones internas de nuestra sociedad —las partes nacionales en las cuales ha llegado a articularse— como las grandes divisiones de la humanidad, y clasificamos a los miembros de la raza humana como franceses, ingleses, alemanes, etc., sin recordar que éstas son meras subdivisiones de un solo grupo dentro de la familia humana.

No es cosa accidental que nuestro nombre común se haya extinguido, y que nuestros nombres separados para las varias afiliaciones nacionales se volvieran prominentes hacia el comienzo del llamado período "moderno" de nuestra historia, cuando nuestra sociedad comenzó a establecer lo que pareció hasta hace poco ser un ascendiente seguro y permanente sobre las otras sociedades vivientes de la misma clase.[2] El hecho histórico, empero, implícito en esa desaparición de nuestro nombre común es principalmente un rasgo de nuestro microcosmos. No es un hecho que tenga existencia objetiva en el campo de estudio que estamos buscando explorar. Las otras sociedades no han cesado de existir simplemente porque hayamos dejado de tener consciencia de su existencia; y es casi imposible avanzar más allá en nuestra búsqueda de un "campo inteligible de estudio" si no se reaviva o inventa algún nombre para denotar nuestra sociedad como todo y distinguirla de otros representantes de la especie. Ya que la palabra "francos" ha sido

[1] ¿Cuál es el concepto opuesto al de "indígenas"? ¿"Señores de la Creación"? Para la connotación de la palabra "indígenas" véase además I. C (III) (b), *infra*.

[2] A partir del tiempo del Renacimiento y la Reforma, "la expansión en el exterior y la disolución en el interior" se hicieron las notas fundamentales de nuestra historia occidental. (Headlam-Morley, *op. cit.*, pág. 86.)

siempre *inexacta y es* ahora exótica, parece preferible reavivar el nombre "Cristiandad Occidental". La objeción a esto es que, a partir de la Reforma, la afiliación religiosa no sólo ha dejado de ser la expresión principal de la unidad de nuestra sociedad, sino que en la práctica se ha vuelto uno de los factores principales en su diferenciación interna. Es quizás más preciso, a la vez que más breve, omitir la palabra "Cristiandad" y hablar simplemente de "Occidente", o la "Sociedad Occidental" o el "mundo occidental" —un título geográfico que combina los méritos lógicos de no implicar ni prejuicios ni ambigüedad con el mérito práctico de ser igualmente aplicable a un corte tomado en los tiempos de Carlomagno y a uno tomado hoy, cuando esta sociedad se ha extendido hacia el O. a través del Océano Atlántico y el continente americano hasta confrontar ahora el mundo del Lejano Oriente sobre las costas opuestas del Pacífico, desde las Filipinas y Australia.

Tan pronto como centramos en el foco la imagen mental que poseemos de nuestra propia sociedad encontrándole un nombre, las imágenes y los nombres de sus correlatos en el mundo contemporáneo son enfocados lado a lado con ella, especialmente si fijamos la atención sobre el plano cultural. En este plano podemos distinguir inequívocamente la presencia, en el mundo de hoy, de al menos cuatro otras sociedades vivientes de la misma especie que la nuestra:

Primera, una sociedad "Cristiana Ortodoxa" o Bizantina —podemos elegir cualquiera de los dos títulos [1]— en la Europa Sudoriental y Rusia; [2]

Segunda, una Sociedad "Islámica" [3] con su centro en la zona árida que se extiende diagonalmente a través del norte de África Septentrional y el Medio Oriente desde el Atlántico hasta el lado exterior de la Muralla China;

Tercera, una Sociedad "Hindú" [4] en el subcontinente tropical de la India, al S.E. de la zona árida;

[1] El título "Cristiana Ortodoxa" no es inapropiado, ya que en esta sociedad (a diferencia de lo sucedido en nuestra Sociedad Occidental) la afiliación religiosa ha seguido siendo la expresión principal de la unidad social. El título optativo "Bizantina" tiene los méritos de un término geográfico. El título geográfico que resultaría de empleo más natural para un observador occidental del mundo bizantino, desde su punto de vista, es "del Cercano Oriente". Esto resulta, empero, inconveniente, porque la Sociedad Bizantina no es el único habitante del Cercano Oriente moderno. Allí vive también una Sociedad Islámica; y por esta razón título "del Cercano Oriente" es inconvenientemente ambiguo.

[2] No obstante el régimen comunista que, desde 1917, ha estado intentando transformar la estructura de la sociedad en Rusia más allá de todo reconocimiento.

[3] Este título no es inapropiado, por la misma razón por que el título "Cristiana Ortodoxa" no es inapropiado para la Sociedad Bizantina; y no hay a la mano ninguna etiqueta geográfica simple.

[4] No "India", *ya que esta sociedad se extiende más allá de las fronteras geográficas* de la India Continental —*e. g.*, hasta dentro del archipiélago indonesio (Bali)— en tanto que en la India Continental no es el único habitante, dado que la Sociedad Islámica también está radicada allí, como en el Cercano Oriente.

Cuarta, una Sociedad "del Lejano Oriente" en las regiones subtropical y templada situadas entre la zona árida y el Pacífico.

Al mirar más cuidadosamente, podemos discernir también dos conjuntos de lo que parecen ser reliquias fosilizadas de sociedades similares ahora extintas, a saber:

Un conjunto que incluye a los cristianos monofisitas de Armenia, Mesopotamia, Egipto y Abisinia, y los cristianos nestorianos de Curdistán y Malabar,[1] así como los judíos y los parsis;

Un segundo conjunto que incluye a los budistas mahayanianos lamaístas del Tibet y Mogolia, y los budistas hinayanianos de Ceilán, Birmania y Thailandia, así como los jainas de la India.

Resulta interesante notar que, cuando nos volvemos al corte del año 775 d. de C., hallamos que el número y la identidad de las sociedades son en el mapamundi aproximadamente los mismos que en la época actual. Sustancialmente, el mapa mundial de las sociedades de esta especie se ha mantenido constante desde la primera aparición de nuestra Sociedad Occidental. En la lucha por la existencia, el Occidente ha acorralado a sus contemporáneos y los ha enredado en las mallas de su ascendiente económico y político, pero no los ha desarmado todavía de sus culturas distintivas.[2] Apremiados como están, pueden todavía considerarse dueños de sus almas, y ello significa que la contienda de concepciones no se ha decidido aún.[3] En la arena gladiatoria, el *Secutor*, incluso cuando las mallas del *Retiarius* habían caído sobre sus hombros, no tenía por qué desesperar mientras la espada no hubiera caído de su mano.[4]

Esta reflexión pone fin a nuestra pesquisa sobre la situación geográfica y extensión espacial de ese "campo inteligible de estudio histórico" que nos llamó primero la atención como el todo desconocido del que la historia inglesa resultaba ser parte. Hemos logrado dar a este "campo

[1] La comunidad nestoriana de Malabar, después de medio siglo de unión con la Iglesia de Roma, trasfirió su dependencia al Patriarca Monofisita de Antioquía, en el tercer cuarto del siglo XVII.

[2] "En el valle del Rin, y por toda Francia y los países latinos, nunca se puede estar muy lejos de cierta consciencia del período romano, que es la matriz de donde han brotado todos los estadios posteriores. En Colonia o Tréveris lo que data del siglo X u XI empieza ya a mostrar aire de modernidad; en Dánzig o en Cracovia cualquiera cosa anterior al siglo XIV es remota antigüedad. Y, a medida que se va más hacia el E., aparecen ante uno elementos nuevos, raros y extranieros —las cúpulas y minaretes de Rusia y de los musulmanes— pero en ningún lado encontramos nada comparable a la sucesión del Gótico y el Renacimiento. Aquí hallamos que nuestras fórmulas familiares no nos sirven ya" (Headlam-Morley, en *op. cit.*, pág. 83).

[3] Este fenómeno de "colisiones" entre sociedades de esta especie ("Contacto en el Espacio") se examina en la Parte IX, *infra*.

[4] Los representantes de las sociedades no-occidentales quizás encuentren alivio para sus sentimientos dirigiéndose a nosotros en el lenguaje en que Job replica a sus consoladores:

¿Sois, pues, los únicos hombres, y la sabiduría morirá con vosotros?
Pues yo también tengo sentido como vosotros y no soy inferior a vosotros. Porque eso que sabéis ¿quién lo ignora? (Job XII, 2-3.)

inteligible de estudio" un nombre —"Sociedad Occidental"— y hemc llegado a la conclusión positiva de que si bien el núcleo original d esta Sociedad Occidental tenía una extensión geográfica mucho má extensa que cualquiera de las naciones en que se ha articulado, y : bien esta extensión ha crecido a medida que la Sociedad Occidenta ha ido envejeciendo, el Occidente nunca ha llegado a ser coextensiv con el mundo entero en todos los planos de la vida social, y otra sociedades de la misma especie nunca han dejado de existir en el mun do lado a lado con él.[1]

Esta conclusión en el campo de los hechos históricos importa u corolario en cuanto a métodos de estudio histórico. Es evidente qu debemos trazar una distinción bien neta entre relaciones de dos géne ros: aquéllas que se dan entre comunidades dentro de una mism sociedad, y aquéllas de diferentes sociedades entre sí. En el lenguaj técnico de los historiadores occidentales contemporáneos, quienes ha realzado quizás en demasía la individualidad de las comunidades nacio nales e indebidamente descuidado la individualidad de las sociedade de las que las naciones son partes, esos dos géneros de relaciones está confundidos ahora bajo el título ambiguo de "internacional"; y hast aquí se ha prestado mucho más atención a las relaciones internacionale en el sentido literal del término que a las del otro género. Para e avance del conocimiento histórico, parece deseable que nuestros histo riadores distingan las relaciones "provincianas", entre Estados que s hallan dentro de una sociedad determinada, de las relaciones ecumenica entre las sociedades mismas, y que dediquen una porción mayor de s energía y su perspicacia al estudio de estas últimas.

IV. LA EXTENSIÓN DE NUESTRO CAMPO EN EL TIEMPO

Una vez explorada la extensión de nuestra Sociedad Occidental e el espacio, debemos examinar tras ello su extensión en el tiempo Nos confronta de inmediato la dificultad de no poder ver en el por venir —limitación ésta que disminuye grandemente la luz que el es tudio histórico contemporáneo de esa Sociedad Occidental puede arro jar sobre la naturaleza de la especie a que pertenece—. *Ex hypothesi* no podemos pasar revista a la vida entera de una sociedad de la qu nosotros mismos somos miembros y que, por tanto, no habrá acabad aún de vivir su vida durante el tiempo en que podamos observarla

[1] "No podemos escribir una Historia de la Europa Occidental y de China en l misma obra. Podemos, es cierto, escribir dos Historias separadas y encuadernarla en un mismo volumen, e incluir en él opúsculos sobre la historia de la India y l de las razas bantúes, de los indios sudamericanos y de los Dayak de Nueva Guine pero a pesar de ello no tendremos allí Historia alguna en ningún sentido razona ble que pueda darse a la palabra, porque a lo largo de la mayor parte de su exi tencia esas tribus y pueblos diferentes han vivido su vida propia, completament independientes unos de otros." (Headlam-Morley, en *op. cit.*, pág. 98.)

La historia occidental se tornará visible con plenitud y en una perspectiva verdadera solamente después que se haya extinguido la Sociedad Occidental; y este espectáculo —si es que ojos humanos lo contemplan alguna vez— queda reservado necesariamente para historiadores futuros vivientes en un contorno social diferente del nuestro y que harán sus observaciones históricas bajo un ángulo de visión distinto. Por nuestra parte, debemos inevitablemente darnos por satisfechos con explorar la extensión temporal de la Sociedad Occidental solamente en la dirección de sus orígenes, y resignarnos a la ignorancia de su fin último.[1]

Tratemos de analizar el núcleo geográfico que fué revelado por el más temprano de nuestros cortes espaciales, tomado alrededor del año 775 d. de C.; y comencemos examinando el análisis de ese núcleo que nuestros predecesores occidentales de esa edad hicieron para sí mismos.

Cuando los dominios de Carlomagno fueron divididos entre sus tres nietos por el tratado de Verdún en 843, Lotario, en su calidad de mayor, hizo triunfar su pretensión de poseer las dos capitales de su abuelo, Aquisgrán y Roma; y, a fin de que ambas estuvieran unidas por una franja continua de territorio, se asignó a Lotario una porción que se extendía sobre la faz de la Europa Occidental desde las bocas del Tíber y el Po hasta la del Rin, por encima de la barrera de los Alpes, y unía bajo un solo imperio la Italia Septentrional con la Renania y los Países Bajos. La porción de Lotario es considerada comúnmente una de las curiosidades de la geografía histórica, principalmente porque no halla sitio alguno en el mapa político de la Europa moderna tal como está articulada ahora en Estados nacionales. Sin embargo, los tres hermanos carolingios estaban en lo cierto al creer que esa porción era una zona de particular importancia en nuestro mundo occidental. Si prolongamos esta área hacia el N.O. (pasando sobre el canal de la Mancha como el tratado del año 843 lo hizo sobre los Alpes), al añadir a los dominios continentales el territorio inglés sobre el que el rey Egberto de Wessex había establecido su hegemonía antes de su muerte en el año 839, encontraremos que hemos trazado una línea que ha constituído en dos ocasiones uno de los ejes estructurales en la geografía humana de la Europa Occidental.

Si volvemos ahora a nuestro corte espacial de la Sociedad Occidental en 775 d. de C., y luego lo contemplamos crecer hasta que llega a ser el del día de hoy, observamos que una línea recta que corre aproximadamente entre el S.E. y N.O., y que está trazada de Roma a la Muralla Romana,[2] es, por así decirlo, el eje trasversal de nuestra figura geométrica. Su punto medio cae cerca de Metz en Lorena (Lotaringia) —en su tiempo la capital del Estado de Austrasia, que

[1] Sobre este punto véase además la parte V. C (II) (b), tomo 6, así como la Parte XII, *infra.*

[2] [*The Roman Wall.*] Éste es el nombre de unos conocidos restos arqueológicos romanos en Inglaterra. [*N. del T.*]

era el núcleo del Imperio de Carlomagno, y ahora la fortaleza prin
pal en la frontera entre Francia y Alemania—. Si, pasando por Me
trazamos otra línea, perpendicular a la anterior, y que por tanto cor
aproximadamente entre el S.O. y el N.E., obtenemos el eje princip
a lo largo del cual la Sociedad Occidental ha aumentado su exte
sión geográfica por tierra en ambas direcciones. Hacia el S.O., e
eje principal fué llevado a través de los Pirineos por Carlomag
mismo en el año 778, extendido hasta la boca del Guadalquivir p
las conquistas castellanas en el siglo XIII y con el tiempo prolonga
a través del Atlántico Meridional hasta lo que es ahora América Latir
Hacia el N.E. la misma línea fué alargada desde las cabezas de puer
del Rin hasta el Elba por Carlomagno entre los años 772 y 804; ha
el Báltico, el Vístula y los montes Cárpatos en los dos siglos siguie
tes a la muerte de Carlomagno, cuando Escandinavia, Polonia y Hu
gría pasaron a ser miembros de la Cristiandad Occidental; y hasta
Pacífico al terminar el siglo XVII, cuando el Imperio Moscovita, c
se había expandido hasta el Pacífico, algo más de medio siglo ant
entró como prosélito en la Sociedad Occidental.

El Occidente ha aumentado también su extensión prolongando u
tras otro sobre el mar los extremos del eje trasversal. En la "Ec
Media" el brazo de la Italia Septentrional se prolongó primero ha
la Italia Meridional y Sicilia y luego por encima del Mediterráneo ha
los *hinterländer* orientales de éste en el movimiento de expansión p
tica y económica descrito conveniente pero inadecuadamente como
Cruzadas".[1] En su día, esta expansión llegó muy lejos. El impul
en su culminación, llevó el comercio veneciano a la India a través
istmo de Suez, y al viajero veneciano Marco Polo a Pekín, a través
la estepa eurasiática del *hinterland* del mar Negro. A la postre, el mo
miento fué un fracaso, y casi todo el terreno ganado en cuatro sig
se había perdido hacia 1475.[2] La prolongación del eje trasver
desde su extremidad nordoccidental en Inglaterra, ocurrida en la e
siguiente de la historia occidental, ha logrado resultados que son se
toda la apariencia de carácter más duradero. Ha llenado a Norteamé
con una población de habla inglesa desde el río Grande hasta el círc
ártico, y, irradiando desde el Atlántico Norte hacia todos los otros ma
del mundo, ha establecido nuevas comunidades de origen inglés y
cultura occidental en torno al borde meridional del Pacífico, cuya p
sión comparten con los pueblos de la India y del Lejano Oriente.
fué el alcance de la línea que cortaba a Lotaringia para la expan
geográfica subsiguiente de la Sociedad Occidental; pero Lotario y
hermanos no eran más capaces de ver en el porvenir que nosotros ah
y, si adivinaron que esa línea era importante, ello fué porque er

[1] Para el carácter de este movimiento, véase además V. C (1) (c) 3, tom
así como las partes IX y X, *infra*.

[2] Para la naturaleza de ese fracaso, véanse además las partes IX y X, *i*

generación vivían bajo la sombra de un pasado en el que la significación geográfica de la línea también había sido grande, aunque en relación con una figura geométrica diferente.

Tanto Lotario como su abuelo gobernaron desde Aquisgrán hasta Roma con el título de Emperador Romano; el título imperial fué también asumido a veces por los reyes ingleses de Wessex, quienes en la edad carolingia ejercían una hegemonía propia en miniatura en el *alter orbis* inglés; y la línea que se extiende desde Roma a través de los Alpes hasta Aquisgrán, y desde Aquisgrán a través del Canal de la Mancha hasta la Muralla Romana, había sido en su tiempo uno de los principales baluartes del entonces extinto Imperio Romano. Al mantener una línea de comunicaciones hacia el N.O. de Roma a través de los Alpes, al establecer una frontera militar a lo largo de la margen izquierda del Rin, y al cubrir el flanco izquierdo de esa frontera mediante la anexión de la Inglaterra Meridional, los romanos habían cortado la extremidad occidental de la Europa Continental Trasalpina y la habían anexado a un imperio que, excepto en esa zona, se limitaba en lo sustancial a la periferia de la cuenca del Mediterráneo. La línea que cortaba a Lotaringia entraba así tanto en la estructura geográfica del Imperio Romano antes del tiempo de Lotario como en la del mundo occidental después de él; pero las figuras geométricas del Imperio Romano y del mundo occidental no eran las mismas, y la función de esa línea particular en sus estructuras geográficas respectivas fué totalmente diferente. En el Imperio Romano fué la última frontera externa de una sociedad, en el límite en que su expansión en una dirección había llegado a su fin; en el mundo occidental ha sido la línea de partida original desde la cual una sociedad se ha expandido en todas direcciones. Durante el profundo sueño del interregno (*circa* 375-675 d. de C.) que corrió entre la quiebra del Imperio Romano y la aparición gradual de nuestro mundo occidental a partir del caos, se arrancó una costilla del flanco de la sociedad más vieja y se la trasformó en la columna vertebral de una criatura de la misma especie.

Este análisis geográfico ha sido llevado a cabo con cierta minuciosidad porque nos brinda una pista para seguir la extensión temporal de nuestra Sociedad Occidental más atrás aún hacia sus orígenes últimos. Indica dos cosas: primera, que al rastrear la vida de la Sociedad Occidental más allá de nuestro corte espacial más temprano del año 775, empezamos a encontrarla presentada en términos de algo más antiguo que ella misma —en términos del Imperio Romano y de la sociedad a la que el Imperio Romano pertenecía—; y, segunda, que cualesquiera elementos que podamos rastrear desde la historia occidental en la de esa otra sociedad tendrán quizás funciones y grados de importancia completamente diferentes en esas dos diferentes asociaciones.

La porción de Lotario llegó a ser la línea de partida del mundo

occidental porque la "Iglesia", presionando hacia la frontera romana desde la retaguardia, se encontró allí con los "bárbaros" que presionaban hacia al S. sobre la frontera desde la "tierra de nadie" exterior a ella; y en su ocasión dió allí nacimiento a una nueva sociedad. Conforme a ello, el historiador de la Sociedad Occidental, al investigar sus raíces hacia el pasado a partir de este punto, deberá concentrar su atención en niveles inferiores (es decir, en fechas anteriores) en las historias de la "Iglesia" por un lado y de los "bárbaros" por otro; y hallará que es posible seguir estas dos historias hacia abajo (es decir, hacia atrás en el tiempo) hasta las revoluciones económicas, sociales y políticas de los dos últimos siglos a. de C. en las que fué arrojado el "mundo grecorromano" por el vasto choque de la Segunda Guerra Púnica. ¿Por qué extendió Roma un largo brazo hacia el N.O. y anexó a su Imperio la esquina occidental de la Europa trasalpina? Porque fué forzada en esa dirección por su lucha de vida o muerte contra Cartago. ¿Por qué, una vez cruzados los Alpes, se detuvo en el Rin y no avanzó hasta la frontera física mejor del Báltico, el Vístula y el Dniéster? Porque en la edad de Augusto su vitalidad se apagó después de dos siglos de guerras y revoluciones agotadoras. ¿Por qué irrumpieron al fin los "bárbaros"? Porque cuando la frontera entre dos sociedades de diferente nivel de civilización cesa de avanzar a costa de la sociedad de civilización inferior, la balanza no se aquieta en un equilibrio estable sino que se inclina, con el paso del tiempo, a favor de la sociedad más atrasada.[1] ¿Por qué, cuando los "bárbaros" irrumpieron a través de la frontera romana, encontraron a la "Iglesia" en el otro lado? Materialmente, porque las revoluciones económicas y sociales que siguieron a la Segunda Guerra Púnica habían traído multitudes de esclavos del mundo oriental a trabajar en las áreas devastadas del Occidente y esa migración forzada de mano de obra oriental había sido seguida por la propagación pacífica de religiones orientales en el "mundo grecorromano".[2] Espiritualmente, porque esas religiones, con su promesa de salvación personal "ultraterrena" hallaron campos en barbecho para cultivar en las almas devastadas de una "minoría dominante" que había sido incapaz, en este mundo, de salvar la fortuna de la "Sociedad Grecorromana".[3]

A esta altura el investigador de la historia occidental se inclinará a detenerse. Habrá rastreado las raíces de su Sociedad Occidental hasta el punto más lejano donde parece posible distinguirlas. Puede notarse, empero, que si bien en el momento de alcanzar ese nivel se verá forzado a pensar casi por entero en términos "grecorromanos" y no en términos occidentales, los elementos de la historia "grecorromana" que llaman su atención no son los que parecerían de impor-

[1] Para un examen de este fenómeno, véase la parte VIII, *infra.*

[2] Para esto, véase además II. D (VI), tomo 2, *infra.*

[3] Para este movimiento espiritual, véase además V. C (I) (c) 2, tomo 5, *infra.*

tancia capital a un historiador que estuviera estudiando la historia "grecorromana" o "helénica" [1] de la misma edad por sí misma.

Para el investigador de la historia helénica, tanto los cristianos como los bárbaros aparecerían como criaturas de un bajo fondo extranjero —el proletariado [2] "interno" y "externo", como los llamaría quizás, de la Sociedad Helénica en su última fase—.[3] Señalaría que los grandes maestros de la cultura helénica, desde los primeros hasta Marco Aurelio inclusive, desconocen casi su existencia, y que en realidad no comenzaron a existir hasta después de la Segunda Guerra Púnica. Diagnosticaría tanto a la Iglesia Cristiana como a las bandas guerreras bárbaras como afecciones que sólo aparecieron en el cuerpo de la Sociedad Helénica después que su físico había sido socavado y su carácter debilitado para siempre por aquel gran desastre; pero la Segunda Guerra Púnica, agregaría, dió fin al período creador de la historia helénica. El investigador de ella que quiera "aumentar el conocimiento de su

[1] "Helénica" parece mejor título que "grecorromana" para esta sociedad. No sólo es más corto y menos tosco, sino que también es realmente más exacto, ya que esa sociedad fué creada originalmente por los antiguos griegos o "helenos", y los romanos sólo recogieron el legado "helénico" en una fecha posterior, cuando la civilización helénica estaba ya en declinación. Por consiguiente, el término "helénico" será usado en este sentido en el resto del presente Estudio. Este término, claro está, da por resuelta la cuestión —que la voz compuesta "grecorromano" deja abierta— de la importancia relativa de los papeles desempeñados en la historia de esta civilización por romanos y griegos respectivamente.

[2] La palabra "proletariado" se usa aquí, y en lo restante de este Estudio, para significar cualquiera elemento o grupo social que en alguna manera esté "en" pero no sea "de" una sociedad determinada en una edad determinada de la historia de ella. Es decir, se lo usa en el sentido de la palabra latina *proletarius* de la que deriva. En la terminología jurídica romana, los *proletarii* eran los ciudadanos que no tenían en el censo ningún asiento frente a sus nombres salvo su descendencia (*proles*). En la *Compendiosa Doctrina per Litteras* de Nonio Marcelino se da la definición siguiente: "Proletarii dicti sunt plebeii qui nihil rei publicae exhibeant sed tantum prolem sufficiant." (Citado por Bruns, C. C., en *Fontes Iuris Romani Antiqui*, 7ª ed. (Tubinga 1909, Mohr), Pars Posterior, pág. 65). Decir que los "proletarios" no contribuyen con nada salvo su descendencia a la comunidad es un eufemismo con el que se dice que la comunidad no les da remuneración alguna por cualesquiera otras contribuciones que puedan traer al bien público (sean voluntarias o bajo compulsión). En otras palabras, un "proletariado" es un elemento o grupo "en" una comunidad que no tiene "interés" en ella fuera del hecho de su existencia física. Éste es el sentido amplio en que la palabra "proletariado" se usa en el curso de este Estudio, y no el sentido especializado de población trabajadora urbana que utiliza la técnica económica occidental moderna llamada "industrialismo" y es empleada bajo el régimen económico occidental moderno llamado "capitalismo". Este uso restringido de la palabra, que es el corriente hoy, fué puesto en circulación por Marx, como uno de los términos técnicos que acuñó para trasmitir los resultados de su estudio de la historia. Son más de una, entre estas acuñaciones de Marx, las que han adquirido circulación incluso entre quienes rechazan los dogmas marxistas.

[3] Para un examen de los fenómenos del "proletariado interno" y el "proletariado externo", véase en esta parte la División C (1) (a), págs. 77-86, *infra*, y también las partes IV, V, VI, VII y VIII, *passim*, especialmente V. C (1) (c) 2 y 3. tomo 5.

materia" debería concentrar su atención sobre lo que sucedió antes. A partir de esa guerra, su melancólica tarea se reduce a indicar cómo los tejidos originales sanos de la sociedad afectada fueron gradualmente devorados por formaciones cancerosas hasta que la muerte acabó, por último, con los males de la víctima. No está llamado a estudiar la fisiología y el crecimiento de los cánceres en sí. Basta para él con registrar los resultados destructivos de sus estragos. "He descrito el triunfo de la Barbarie y la Religión", escribe Gibbon en el momento en que da remate a su historia.[1]

Así, puede darse que un investigador de la historia helénica y otro de la historia occidental estén estudiando ambos la última fase de la primera y que, sin embargo, sus campos de estudio muestren muy poco terreno común. La razón de eso es que las historias que atañen a cada uno de ellos se solapan en el tiempo pero son, no obstante, distintas una de otra. Al investigador de la historia helénica, que viene siguiendo el estrato social que en ese punto todavía ocupa la superficie hasta un lugar en que se desintegra y desaparece, no le interesa primariamente el estrato social por debajo de él, que sólo aflora a la superficie más allá del lugar en que el objeto de su propio estudio llega a su fin. A la inversa, el investigador de la historia occidental, que rastrea hacia atrás ese segundo estrato partiendo de las secciones de él que se extienden por la superficie hacia la sección que está enterrada, considera el estrato superior de la Sociedad Helénica, que puede enseñarle poco sobre la historia subsiguiente de la Sociedad Occidental, como roca inútil, que debe ser volada si es que quiere lograr poner al descubierto la sección subterránea del estrato occidental que está tratando de rastrear hasta su punto de partida.

Esta investigación nos permite llegar a una conclusión positiva en cuanto a la extensión hacia atrás en el tiempo de la Sociedad Occidental. Así como encontramos que la extensión espacial de este "campo inteligible", si bien más amplia que la de cualquiera nación única perteneciente a él, era menor, incluso en su corte espacial más dilatado, que la superficie entera de la Tierra y que toda la generación viviente de la humanidad, también ahora hallamos que su extensión hacia atrás en el tiempo, si bien va más allá que la de cualquiera nación única perteneciente a él, no es tan larga, incluso cuando tomamos en cuenta la longitud de sus raíces subterráneas, como el lapso durante el cual ha existido la especie de la cual ese campo es un representante. Esta conclusión se infiere del hecho de que, en el proceso de rastrear retrospectivamente la historia de nuestra Sociedad Occidental hasta sus orígenes, damos con la última fase de otra sociedad de la misma clase, cuyos orígenes yacen con toda evidencia considerablemente más allá en el pasado.

Esta conclusión respecto a la edad y los orígenes de la Sociedad Occi-

[1] *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, cap. LXXI.

dental lleva consigo un corolario respecto a la "continuidad de la historia".

"La continuidad de la historia" es la más atractiva de todas las concepciones ideadas por analogía con la ciencia física occidental "clásica" por los historiadores occidentales; con todo, en vista de su origen sospechoso, debemos fortalecer nuestros corazones y criticarla a la luz de la investigación antecedente. ¿Qué es, exactamente, lo que los inventores de la expresión quisieron denotar con ella? Si quisieron decir sencillamente que "la continuidad de la historia" era un caso particular de la continuidad de la vida, su fórmula es, entonces, una perogrullada inatacable, pero no muy iluminadora. Alguna suerte de continuidad es distinguible ciertamente entre todas las manifestaciones de la vida —entre la amiba y el vertebrado, entre el antropoide y el ser humano, entre los padres y los hijos de una familia—, pero esta continuidad es tan abstracta que la percepción de ella nos lleva sólo al umbral del entendimiento de qué es la vida. Sólo comenzamos a aprender algo sobre la naturaleza de la vida cuando logramos distinguir los puntos de discontinuidad relativa en la corriente en eterno movimiento —los recodos que se interponen entre los trechos rectos, los rápidos que aislan uno de otro los quietos tramos navegables, las crestas y senos de las olas que se alzan al revolverse las aguas, los bloques y grietas a los que presiones de siglos plasman en una miríada de formas cuando las aguas se hielan como glaciar—. En otras palabras, el concepto de continuidad es significativo sólo como un fondo mental simbólico sobre el cual podemos proyectar nuestras percepciones de discontinuidad en toda su efectiva variedad y complejidad. Apliquemos esta observación general relativa al estudio de la vida al estudio de la historia. La expresión "continuidad de la historia", tal como la usan los historiadores occidentales modernos, ¿denota tácitamente que la masa, momento, volumen, velocidad y dirección de la corriente social de la vida humana son constantes, o que, en caso de no ser literalmente constantes, varían dentro de límites tan estrechos que las variaciones no tienen significación histórica? Si importa tal significación, el término, entonces, por atrayente que pueda parecer a primera vista, despista seriamente, como lo muestra el resultado de nuestra investigación sobre la extensión temporal hacia el pasado de nuestra Sociedad Occidental.

Al estudiar las relaciones temporales en la historia, nuestra investigación ha demostrado que debemos distinguir netamente entre dos grados de continuidad: aquélla entre capítulos sucesivos, o períodos o fases sucesivas, de la historia de una misma sociedad, y aquélla entre las vidas de diferentes sociedades. En abstracto, no cabe duda, el hecho de la continuidad puede ser demostrado en el segundo caso tanto como en el primero, por grande que sea la diferencia en su grado; pero si consideramos los dos casos meramente en abstracto y aislados el uno del otro, no aumentaremos nuestra comprensión de ninguno de

ellos. Debemos considerarlos comparativamente, y bajo este ángul de visión el fenómeno significativo es la relativa discontinuidad en e segundo caso.

Podríamos expresar la diferencia cualitativa entre estas dos clase de continuidad mediante una analogía tomada de las vidas de los sere humanos. Los capítulos de la historia de una misma sociedad semejar a las experiencias sucesivas de una persona dada; las "filiaciones" "paternidades" entre dos sociedades semejan a las relaciones entr padre e hijo. En primer lugar, el hijo hereda físicamente ciertas cuali dades de los padres en la concepción; luego, una vez que la crisis de nacimiento ha producido una separación violenta de madre e hijo la vida de éste es modelada inconscientemente en la infancia por e contorno paterno; tras ello, una vez que llega a ser consciente, su imagi nación infantil es dominada por emociones e imágenes paternas; des pués, a medida que crece, se educa a sí mismo estudiando deliberada mente los sentimientos y pensamientos adultos de sus padres e imitand o evitando sus acciones de adultos. La suma total de esas influencia paternas sobre el hijo es indudablemente muy grande. Sin embargo el hijo es en cierto sentido un individuo separado a partir del moment en que es concebido; y a menos que en su madurez se haga indepen diente de sus padres y logre resolver los problemas de la vida con su propios recursos, no se habrá vuelto un nuevo "adulto" capaz de pro crear y de educar hijos propios. Cuando comparamos la continuidac entre las vidas del padre e hijo con la continuidad entre las sucesiva experiencias en la vida de éste o aquel individuo, el rasgo que no llama la atención como significativo es la relativa discontinuidad er los fenómenos de "filiación" y "paternidad". La concepción, el naci miento y la muerte abren una gran sima entre las vidas de uno otro individuo:

> Inter enim iectast vitai pausa, vageque
> Deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.[1]

V. CONCLUSIONES PROVISIONALES

La primera etapa de nuestra búsqueda ha llegado ahora a su fin y quizás resulte conveniente que resumamos nuestras conclusiones pro visionales. Se las puede formular como sigue:

(*a*) Los "campos inteligibles de estudio histórico", cuyos límite hemos establecido a grandes trazos laborando hacia afuera y hacia atrás desde el punto de vista de nuestro propio país en nuestros días son sociedades que tienen mayor extensión, tanto en el espacio comc

[1] Lucrecio: *De Rerum Natura*, Libro III, vs. 861-2.

en el tiempo, que los Estados nacionales o los Estados-ciudad, o que cualesquiera otras comunidades políticas.[1]

(*b*) Esas comunidades políticas (Estados nacionales, Estados-ciudad, etc.) no sólo son más estrechas en su extensión espacial y de vida más corta en su extensión temporal que las sociedades respectivas en que viven, sino que su relación con ellas es la de partes inseparables a todos indivisibles. Son sencillamente piezas de las verdaderas entidades sociales y no entidades independientes en sí. Los "átomos sociales" con que deben trabajar los que estudian la historia son sociedades y no Estados.

(*c*) Las sociedades de las que son partes Estados nacionales como Gran Bretaña o Estados-ciudad como Atenas, si bien son (a diferencia de esas partes) entidades independientes en el sentido de que cada una de ellas constituye, por sí misma, un "campo inteligible de estudio histórico", están a la vez relacionadas entre sí en el sentido de que todas ellas son representantes de una especie única de sociedades.

(*d*) Ninguna de las sociedades particulares que acabamos de estudiar abraza el todo de la humanidad, o se extiende espacialmente sobre la entera superficie habitable y navegable del planeta, o es coetánea con la especie de la que es un representante. Nuestra Sociedad Occidental, por ejemplo, viviente todavía, no fué concebida hasta que la Sociedad Helénica hubo pasado su madurez, mientras que la Sociedad Helénica —incluso si (cosa que no sucede) resultara ser, al reconstruirla, uno de los representantes originales de la especie— lleva doce siglos y medio de extinción, de modo que en cualquier caso su lapso completo de vida ya sería menor en esa medida que el lapso de vida aún incompleto de la especie.

(*e*) Si bien la continuidad entre las historias de una sociedad y otra es mucho menor en grado que la continuidad entre los diferentes capítulos de una misma sociedad (a decir verdad, tanto menor que en

[1] Esta concepción de las sociedades ya era familiar, hace tres cuartos de siglo, a de Gobineau:

"Il est nécessaire de bien expliquer d'abord ce que j'entends par une société. Ce n'est pas le cercle plus ou moins étendu dans lequel s'exerce, sous une forme ou sous une autre, une souveraineté distincte. La république d'Athènes n'est pas une société, non plus que le royaume de Magadha, l'empire du Pont ou le Califat d'Égypte au temps des Fatimites. Ce sont des fragments de société qui se transforment sans doute, se rapprochent ou se subdivisent sous la pression des lois naturelles que je cherche; mais dont l'existence ou la mort ne constitue pas l'existence ou la mort d'une société. Leur formation n'est qu'un phénomène le plus souvent transitoire, et qui n'a qu'une action bornée ou même indirecte sur la civilisation au milieu de laquelle elle éclôt. Ce que j'entends par société, c'est une réunion, plus ou moins parfaite au point de vue politique, mais complète au point de vue social, d'hommes vivant sous la direction d'idées semblables et avec des instincts identiques. Ainsi l'Égypte, l'Assyrie, la Grèce, l'Inde, la Chine, ont été ou sont encore le théatre où des sociétés distinctes ont déroulé leurs destinées, abstraction faite des perturbations survenues dans leurs constitutions politiques:" De Gobineau, Conde J. A.: *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines.* (París 1853-5, Firmin-Didot, 4 vols.), vol. 1, págs. 11-12.)

realidad son de diferente clase), ello no quita que en la relació temporal entre dos sociedades particulares de edad diferente —a sabe la Occidental y la Helénica— hayamos observado caracteres que pc mos describir metafóricamente como "paternidad" y "filiación".

A la luz de estas conclusiones sobre los hechos históricos, podemc inferir otras que conciernen a la Historia como estudio humano. Su ver dadero asunto son las vidas de las sociedades a la vez en sus aspectc internos y externos. El aspecto interno es la articulación de la vida d una sociedad determinada en una serie de capítulos que se sucede los unos a los otros y en cierto número de comunidades que vive lado a lado. El aspecto externo es la relación de sociedades particulare entre sí, que debe asimismo ser estudiada en los dos medios de tiemp y espacio.

Esta concepción de la Historia puede sustentarse con otra cita d Lord Acton, una de las mentes mayores entre los historiadores occi dentales modernos, en cuya carrera la influencia esterilizadora de industrialismo sobre el pensamiento histórico es trágicamente visible Menos audaz que Mommsen, Acton llegó a la madurez sin habe escrito aún su gran libro, y, así, no lo escribió jamás. El espíritu de lo tiempos, que trasformó a Mommsen en compilador de inscripcione latinas, y enciclopedista del derecho constitucional romano, asentó si influjo también sobre Acton. La *Historia de la República Romana* d Mommsen fué felizmente publicada en 1856 antes de que el auto hubiera completado sus treinta y nueve años. La idea de una *Historia de la Libertad* nunca abandonó la mente de Acton mientras vivió, per después de su muerte, en 1902, no se encontró ningún manuscrito d obra tal entre sus papeles, y todo lo que pudo recogerse para publi cación póstuma por sus albaceas literarios fueron varios volúmene de ensayos. El poder de acción creadora de Acton fué paralizado e parte quizás por su temperamento innato, pero casi con certeza en me dida mayor por la atmósfera desfavorable de los tiempos en que vivió Su *Historia de la Libertad* habría llegado seguramente a ser puest sobre papel si hubiera sido coetáneo de Voltaire o Gibbon o Turgot;

[1] Las contribuciones de Turgot al estudio de la historia fueron obras de ju ventud. En el umbral de la madurez fué alejado definitivamente del estudio par ir a la administración, y fué en calidad de administrador filósofo más bien qu en la de filósofo propiamente dicho como logró su fama. Sin embargo, en eso ensayos inmaturos y fragmentarios ha aportado una contribución permanente a l comprensión de la historia mayor que la que Acton logró traer dedicando una vid larga y laboriosa a la industria histórica. Los ensayos de Turgot sobre el estudio d la historia son: los dos discursos "Sur les avantages que l'établissement du Chris tianisme a procuré au genre humain", pronunciados en la Sorbona el 3 de juli y el 4 de septiembre de 1750; la "Esquisse d'un plan de géographie politique"; e "Plan de deux discours sur l'histoire universelle"; y el "Plan du second discour sur l'histoire universelle, dont l'objet sera les progrès de l'esprit humain". Esto ensayos, junto a algunas "pensées et fragments" iluminadores, se hallan en la págs. 589 a 678 del segundo volumen de la edición de las obras de Turgot publi cada en París en 1844 por Guillaumin.

pero en la edad industrial su visión del todo inteligible fué constantemente obstruída por los ideales mal aplicados de la explotación de las materias primas y la división del trabajo.[1] Así como el nombre de Mommsen quedará siempre asociado al *Corpus Inscriptionum Latinarum,* parejamente, el de Acton se asociará a *The Cambridge Modern History,* aunque, también en esto menos afortunado que Mommsen, no llegó a vivir lo suficiente para llevar a su fin la gran obra colectiva que planeó e inició.

En su carta a los colaboradores de *The Cambridge Modern History,* del 12 de marzo de 1898, Acton expuso en la breve forma que sigue su concepción:

"Por historia universal entiendo aquello que es distinto de la historia combinada de todos los países, que no es una sucesión incoherente, sino un desarrollo continuo, y no una carga para la memoria sino una iluminación del alma. Se mueve en una sucesión de la que las naciones son dependientes. La historia de éstas se relatará no por ellas mismas, sino con referencia y en subordinación a una serie más alta, según el tiempo y el grado en que contribuyan a la fortuna común de la humanidad."

Fué trágico que el gran historiador que alcanzó esta vista desde Phasga [1] de la Tierra de Promisión no llegara a vivir lo suficiente como para entrar en ella a la cabeza de los seguidores que había guiado hasta el umbral. ¿Acaso no fué Moisés un conductor de más talla que Josué? ¿Y acaso no fué David, que hacheó y juntó y dió forma a los materiales para la construcción del Templo, un héroe mayor que Salomón, que sólo tuvo que levantar los bloques y vigas laboriosamente

[1] "Fué... el deseo de no hablar antes de haber leído todo lo que fuese pertinente, impreso o manuscrito, lo que trabó tan rigurosamente su producción. Su proyectada *Historia de la Libertad* fué, desde el primer momento, de imposible realización. Habríanse requerido los intelectos combinados de Napoleón y Julio César, y la larga vida de los patriarcas, para llevar a cabo ese proyecto tal como Acton parece haberlo planeado. Una *Historia de la Libertad,* que comience en el mundo antiguo y sea llevada hasta nuestros días, basada enteramente en fuentes originales, que trate a la vez de las instituciones que la afianzaron, los hombres que lucharon por ella y las ideas que la expresaron, y que tenga en cuenta todo lo escrito por los especialistas sobre cada una de las diferentes partes del tema, estaba, y está, más allá del alcance de un solo hombre. Probablemente hacia el final de su vida Acton había sentido esto. La *Cambridge Modern History,* que requirió la cooperación de tantos especialistas, fué para él en realidad sólo un fragmento de su gran proyecto.

"Su vida caracteriza lo que, en una edad de especialismo minucioso, debe ser siempre a la vez la corona y la catástrofe de los que toman por campo todo el saber.

"Su logro es cosa diferente de libro alguno. La obra de su vida fué, en realidad, él mismo.... Los que son expertos en comparar pesarán quizás contra el libro perdido el hombre ganado. Para quienes le amaron no habrá duda alguna." (Introducción a *The History of Freedom and other Essays* por John Emerich Edward Dalberg-Acton, primer barón de Acton, publicada con una introducción por J. N. Figgis y R. V. Laurence (Londres 1907, Macmillan).

[2] *Cf.* Deuteronomio XXXIV, 1. [*N. del T.*]

trabajados que su padre le había puesto a mano? ¿Habría Salomón llegado a construir el Templo de no haber podido comenzar en el punto donde David lo dejó? ¿Habría Josué llegado a conquistar la Tierra de Promisión si Moisés no hubiera dirigido a los israelitas a través del Desierto hasta la margen del Jordán? ¿Con qué derecho podemos criticar a nuestros predecesores, en cuyas labores mismas nos hemos adentrado? Si es cierto que la carrera de Acton fué una tragedia, ¿no es nuestra crítica de él y de otros historiadores occidentales de su generación y su escuela un acto de ingratitud y de impiedad?

Quizás podamos defendernos señalando que Acton y sus contemporáneos, en su día, no criticaron menos a sus propios predecesores —los Gibbon y los Voltaire—. En el mundo de la ciencia, criticar y ser criticado forma parte de la tarea cotidiana; y, en nuestro momento podemos criticar a nuestros predecesores sin incurrir en presunción mientras sepamos aceptar de antemano sin resentimiento que nos critiquen a su vez nuestros sucesores cuando haya pasado nuestro día. Ésta es sencillamente una de las muchas aplicaciones de una "ley" ética tan fundamental que sus ejemplificaciones clásicas se encuentran en el ritual primitivo y en la mitología. En el ritual de la rama dorada en Nemi, "el sacerdote que mató al homicida y será muerto él mismo" estaba exento de la culpa de la sangre porque había pagado el hacer lo llevado a cabo por su predecesor al condenarse a sí mismo a sufrir la suerte de éste a manos de su sucesor. En la mitología de Olimpo, Cronos derrocó a Urano para ser derrocado a su vez por Zeus

> ὃς δ' ἔπειτ' ἔφυ, τρια-
> κτῆρος οἴχεται τυχών.[1]

Además, en el reino del pensamiento, este destino inevitable no es tragedia alguna si se lo contempla filosóficamente, porque el pensador al que se deja atrás no por ello es eliminado. Si la piedra de toque de la crítica prueba que su pensamiento es metal genuino, ello significa que ha añadido un bruñido eslabón más a la áurea cadena. Ha volcado en la corriente sempiterna del pensamiento un cubo más de agua pura que aumentará el volumen del río y fluirá corriente abajo mucho más allá del punto de la ribera donde estuvo por un momento el mortal que hizo su contribución, y mucho después que su intervención se haya olvidado.

> Cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
> semper, et ex aliis aliud reparare necessest;
> nec quisquam in barathrum nec Tartara deditur atra;
> materies opus est ut crescant postera saecla;
> quae tamen omnia te vita perfuncta sequentur;

[1] Esquilo: *Agamenón*, vs. 171-2.

nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque,
sic alid ex alio nunquam desistet oriri
vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu. [1]

Por otro lado, esas condiciones universales —las tres condiciones de crítica, transitoriedad y sucesión bajo las cuales el investigador debe efectuar su tarea—, no son meros decretos arbitrarios, impuestos desde afuera, ante los cuales el sabio se inclina, como el estoico Cleantes se inclinaba ante los dictados de Zeus,[2] porque sabe que son ineluctables. Son condiciones que surgen de la naturaleza de la ciencia misma, que logra su progreso gracias a una alternación rítmica entre dos actividades —el acopio de materiales y su arreglo, el hallazgo de hechos y su interpretación—, tal como un organismo físico vive y crece gracias a una alternación entre el comer y la digestión. La vieja fábula del estómago y los miembros apunta como moraleja que ninguna de las dos actividades es superior o inferior, anterior o posterior, primaria o parásita, sino que ambas son inseparables en cuanto partes de un mismo todo y recíprocamente complementarias en cuanto fases de un mismo proceso recurrente. Porque la alternación se reitera perpetuamente en virtud de la naturaleza misma del pensamiento. Cuando se emplea la mente en hallar hechos, su éxito cabal la inhibe tarde o temprano de hallarlos ininterrumpidamente *ad infinitum*. Tarde o temprano se encuentra tan formidablemente sitiada por la masa de hechos que ha reunido en torno de sí, que, hasta que los haya seleccionado y dispuesto en alguna suerte de orden, no puede ya hacer salidas al universo para recoger más hechos. Entonces la mente cambia, por fuerza, de actividad y se dedica durante un tiempo a forjar síntesis e interpretaciones. Pero ahora, una vez más, su éxito cabal la inhibe de trabajar, ininterrumpidamente y *ad infinitum*, para obtener orden del caos. Tarde o temprano, halla que ha reducido a orden todos los materiales que había reunido en su último reconocimiento en búsqueda de hechos. Hechos nuevos deben ser hallados ahora antes de que el proceso de síntesis e interpretación pueda ser llevado más adelante. Y así, a su debido tiempo, la mente cambia de actividad una vez más y se lanza fuera por los nuevos caminos que ha abierto para sí, al universo que aguarda siempre su llegada, para allí reunir hechos nuevamente, como antes, hasta que se acerca el momento para el próximo ensayo de síntesis e interpretación sobre un nuevo plan y quizás en escala mayor. Ninguna colección de hechos llega jamás a ser completa, porque el universo no tiene límites. Y ninguna síntesis o interpretación llega

[1] Lucrecio: *De Rerum Natura*, Libro III, vs. 964-71.
[2] Se hallará el pasaje en von Arnim, J.: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. 1, pág. 118.

jamás a ser definitiva, porque hay siempre hechos frescos por hallarse, después que el primer acopio ha sido ordenado provisionalmente.[1]

Este ritmo es innato al pensamiento en todos sus diferentes campos. En el de la ciencia física, vimos ya que el pensamiento ha pasadc recientemente de una fase de hallazgo de hechos a la fase siguiente de síntesis e interpretación.[2] En el campo del pensamiento histórico, podemos prever que una transición paralela, de la actividad que halla hechos a la actividad sintética e interpretativa, está destinada a ocurrii hoy o mañana.

"No es tan difícil obtener datos, de una u otra especie; pero la generalización es ya otro asunto. El científico social puede, si quiere, irritarse ante las generalizaciones prematuras de sus predecesores. Pero él mismo no irá muy lejos a no ser que tiente generalizar; a no ser, en una palabra, que tenga, a la vez que datos, ideas. Los ensayos y las investigaciones pueden apilarse hasta el alto de montañas; nunca constituirán por sí mismos una ciencia o una filosofía de la economía, la psicología o la sociedad. Los dos procesos —forjar hipótesis y reunir datos— deben continuar juntos, en mutua reacción. Ya que en las ciencias sociales, como en las demás, la generalización es a la vez una prueba y un estímulo para la búsqueda minuciosa y realista. Las generalizaciones no durarán mucho; pero ¿qué razón hay para que lo hicieran? No han durado mucho en matemáticas, física c química. Mas tampoco, si se mira bien, lo han hecho los datos. La ciencia, sea la social o cualquiera otra, es una estructura: 'Una serie de juicios, revisados sin cesar, es lo que logra el progreso incontestable de la ciencia. Debemos creer en él, pero nunca debemos conceder más que una porción limitada de confianza a las formas en que se ha encarnado sucesivamente.' " [3]

[1] Recuérdese lo dicho en la n. 3 de pág. 37. En "Hegel y la Historiología" en *Obras Completas* (Madrid 1947, Revista de Occidente), véase lo que dice Ortega, sobre el ejemplo de Julio César, acerca de esto mismo, en pág. 534-5. [*N. del T.*]

[2] Un reconocimiento hecho por ojos perspicaces de este cambio de fase en el proceso del pensamiento científico se hallará, por ejemplo, en la *Harveian Oration* pronunciada el 19 de octubre de 1931 en el Royal College of Physicians de Londres por el Dr. Robert Hutchison, tal como la registró *The Times* del día siguiente: "En el aparato del conocimiento, gozaban de inmensas ventajas si se los compara con los hombres del tiempo de Harvey. El peligro era más bien que, debido a la acumulación de conocimientos, la ciencia llegara a ahogarse en sus propias secreciones; un remedio contra ello era una de las necesidades apremiantes de nuestra generación. No era ya posible para hombre alguno tomar por campo todo el conocimiento. El especialismo era inevitable; pero aunque favorable a la acumulación de hechos, era perjudicial para la filosofía del conocimiento. Había demasiado poca especulación y demasiado poco uso de la imaginación; y la mayor parte de la literatura científica estaba yerma de ideas. Quizás fuera beneficioso que hubiera un tiempo de veda para el trabajo de laboratorio por, digamos, cinco años, para permitir a los investigadores digerir la enorme acumulación de conocimiento poseída ya y planear nuevas líneas de avance."

[3] Flexner, Abraham: *Universities: American, English, German* (Oxford 1930, University Press), págs. 12-13, con cita de Duclaux, E.: *Pasteur: The History of a Mind* (traducción inglesa: Filadelfia y Londres 1920, Saunders), pág. 111.

En el curso de nuestro Estudio de la Historia, encontraremos [1] que esta alternación rítmica entre dos actividades antitéticas pero complementarias, innata al pensamiento en general, y al pensamiento histórico en particular, es también innata a la historia misma.

C. EL ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS CIVILIZACIONES

I. REVISTA DE LAS SOCIEDADES DE ESTA ESPECIE [2]

(a) PLAN DE OPERACIONES

En la investigación precedente [3] hemos comprobado la existencia de sociedades que (a diferencia de sus miembros, llamados Estados) son entidades independientes en el sentido de que cada una de ellas constituye por sí misma un "campo inteligible de estudio histórico", pero que al mismo tiempo son, todas ellas, representantes de una especie única. El próximo paso en el estudio de la historia es descubrir algo más sobre la especie a que pertenecen tales sociedades; y la manera lógica de proceder a ello es hacer un estudio comparativo de las sociedades que en ella entran. El preludio necesario a tal estudio comparativo es identificar tantos representantes de la especie como sea posible.

Ciertas operaciones sencillas se sugieren de suyo para esa revista preliminar.

Primera, comenzamos con cinco representantes vivientes de la especie —las sociedades Occidental, Cristiana Ortodoxa, Islámica, Hindú y del Lejano Oriente— que hemos identificado ya.

Segunda, podemos buscar representantes de la especie, pertenecientes a una generación anterior, de los cuales los otros cuatro representantes vivientes puedan tener "filiación" en la manera en que hemos hallado que nuestra Sociedad Occidental tiene "filiación" de una sociedad ahora extinta que hemos llamado "Helénica".

Tercera, podemos examinar nuestros dos conjuntos de lo que parecen ser reliquias fosilizadas de sociedades ahora extintas; a saber, el conjunto que incluye a los cristianos monofisitas de Armenia, Mesopotamia, Egipto y Abisinia, los cristianos nestorianos del Curdistán y el Malabar, los judíos y los parsis; y el otro conjunto que incluye a los budistas mahayanianos lamaístas del Tibet y Mogolia y los budistas hinayanianos de Ceilán, Birmania y Thailandia, y los jainas de la India. Estos fósiles pueden resultar ser restos de sociedades extintas que

[1] En la parte II. B, *infra*.

[2] La especie "civilización" —una de las especies del género "sociedad"— a que se refieren las líneas siguientes. [*N. del T.*]

[3] Parte I. B.

hemos identificado ya, o bien pueden darnos la clave para llegar a otros representantes de la especie sobre los que no hemos puesto mano aún.

Cuarta, podemos rastrear hasta su origen la "biografía" de cualquiera sociedad extinta que hayamos logrado identificar en esa manera, a fin de investigar si tiene "filiación", o está relacionada en cualquiera otro modo, a su vez, con alguna otra sociedad que, nuevamente, sea de una generación anterior.

Quinta, si las operaciones precedentes alcanzan suficiente éxito como para permitirnos duplicar el número de ejemplares con que comenzamos, quizás nos encontremos en condición de pasar del método genealógico al comparativo; esto es, quizás podamos, en una revista de nuestras fuentes literarias y arqueológicas, identificar, por analogía con los ejemplares identificados ya, algunos representantes adicionales de la especie que ni son vivientes hoy ni están relacionados con ninguno de los que lo son, por "paternidad" o por cualquiera otra clase de relación, sea en el primero o el segundo grado, y que no han dejado huella en el mundo de nuestros días bajo la forma de fósiles.

Sexta y última, podemos buscar (sobre el modelo de nuestra segunda operación), sociedades inidentificadas de otra manera que puedan mostrar "paternidad" o estar relacionadas en alguna otra forma con cualquiera de las sociedades que nuestra quinta operación pueda haber sacado a luz.

Antes de intentar llevar a cabo este plan de campaña, hay una cuestión de procedimiento que es necesario resolver: ¿Cuáles son las señales de "paternidad y filiación" que debemos buscar, y que aceptaremos si las encontramos, en las operaciones segunda, cuarta y sexta? [1] Para los fines de nuestro trabajo, intentemos determinar las señales empíricamente examinando el ejemplo particular de "filiación y paternidad" que hemos observado ya: [2] a saber, la relación histórica entre la Sociedad Occidental y la Sociedad Helénica. Al investigar la relación entre estas dos sociedades nos salieron al paso varios fenómenos sociales que eran evidentemente de la esencia de la relación, y que eran también tan distintos y notables en este caso que es razonable esperar que reconoceremos otros casos de ellos si llegaran a presentarse en nuestra revista de las relaciones entre otras sociedades.

El primero de esos fenómenos fué el Imperio Romano; un "Estado

[1] En la vida de la Sociedad Helénica, en la que las convenciones sociales permitían a los padres, y las leyes no se lo prohibían, repudiar toda responsabilidad por los recién nacidos y exponerlos para que perecieran o bien fueran recogidos por algún viandante compasivo, era costumbre dejar con el expósito algunas señales de identidad (γνωρίσματα), a fin de que quedara abierta una posibilidad de restablecer la relación entre el niño y sus padres para hacer frente a la contingencia quizás improbable de que el niño sobreviviera.

[2] En I. B (IV), *supra*.

universal",[1] en el que cobró cuerpo el todo de la Sociedad Helénica en una comunidad política única en la última fase de la historia helénica, comunidad con la que tropezamos al intentar rastrear hasta sus orígenes la historia de la Sociedad Occidental. Este fenómeno de un "Estado universal" llama la atención porque se alza en claro contraste con la multitud de Estados locales —*peritura regna*[2]— por los que había estado integrada la Sociedad Helénica antes de que surgiera el Imperio Romano, y en contraste igualmente claro con la multitud similar de Estados locales por los que nuestra propia Sociedad Occidental ha estado integrada desde que emergió de las ruinas en que se desmoronó la Sociedad Helénica después de la caída del Imperio Romano.[3] El perfil del Imperio Romano en la dimensión temporal es precisado más netamente aún por la diferencia cualitativa entre él y las situaciones que lo precedieron y siguieron inmediatamente. Vimos que lo había precedido inmediatamente lo que podríamos llamar unos "tiempos revueltos",[4] que se remontaban por lo menos hasta la Segunda Guerra Púnica [5] y en los cuales la Sociedad Helénica había dejado de ser creadora y estaba patentemente en declinación —una declinación que la fundación del Imperio Romano detuvo temporalmente pero que resultó al final ser el síntoma de una enfermedad incurable y mortal que a su tiempo destruyó la Sociedad Helénica, y el Imperio Romano con ella—.[6] Similarmente, después que cayó el Imperio Romano, fué seguido inmediatamente por una especie de interregno entre la desaparición de la Sociedad Helénica y la emergencia de nuestra Sociedad Occidental.

En la parte del antiguo territorio del Imperio Romano que a su tiempo llegó a ser la cuna de nuestra Sociedad Occidental, el vacío en la dimensión temporal representado por ese "interregno" fué llenado por dos instituciones que se asemejaron en el hecho de ser transitorias, aunque hubo una vasta diferencia en el grado de importancia de sus funciones históricas respectivas. Estas instituciones fueron la

[1] Este fenómeno de los "Estados universales" se examina en detalle en la Parte VI, *infra*.

[2] Virgilio: *Geórgicas* II, v. 498.

[3] Este doble contraste entre el Imperio Romano y las formaciones políticas que lo precedieron y sucedieron lo destaca Freeman en los elocuentes pasajes citados en las págs. 378 y 381, *infra*.

[4] Los "tiempos revueltos" clásicos, para los cuales se acuñó originalmente la expresión, fueron un pasaje de la historia rusa al comienzo del siglo XVII (el episodio del "Falso Demetrio" y su secuela).

[5] En una investigación más cuidadosa, hallaremos que estos "tiempos revueltos" en el mundo helénico, que precedieron inmediatamente al establecimiento del Imperio Romano, se remontaban no meramente a la Segunda Guerra Púnica, sino a la guerra del Peloponeso, *i. e.*, un tiempo dos veces más largo que el obtenido al llegar hasta la Segunda Guerra Púnica contando a partir de la fecha del establecimiento del Imperio, que, para simplificar, podemos igualar convencionalmente con la fecha de la batalla de Actium, *i. e.*, 31 a. de C. (Véase IV. C (II) (b) 1, tomo 4, *infra*.)

[6] Para el curso de esta declinación, véase además la parte V, *passim, infra*.

"Iglesia" establecida por la propagación de la religión cristiana dentro del Imperio Romano, y una banda de "Estados-sucesores" efímeros que surgieron en el antiguo territorio del Imperio como resultado de la llamada *völkerwanderung* [1] de los "bárbaros" provenientes de la "tierra de nadie" allende las fronteras imperiales.

Colocándonos en el punto de vista de la Sociedad Helénica,[2] hemos llamado a los cristianos el "proletariado interno" y a los bárbaros el "proletariado externo" de esta sociedad en su última fase, cuando el fermento creador de la cultura helénica había perdido su poder de trasfigurar la humanidad, y cuando hasta la sal de la tradición helénica había perdido su sabor, de modo que los "herederos del reino" [3] del helenismo habían dejado de desempeñar la función de sus padres como precursores en una de las grandes experiencias de la humanidad y habían degenerado en una "minoría dominante", que oprimía con todas sus fuerzas un bajo fondo proletario que no se dejaba ya guiar por ella, tal como, en nuestro mundo occidental del siglo XVII de la era cristiana, el dominio inglés protestante oprimió a los irlandeses católicos.

El "extrañamiento" progresivo entre el "proletariado interno" y la "minoría dominante" del mundo helénico en el curso de la declinación de la Civilización Helénica ha sido vivazmente pintado por un filósofo francés del siglo XIX cuya obra ya hemos citado:

"On a admiré avec raison l'extrême homogénéité d'idées et de vues qui, dans les états grecs de la belle époque, dirigeait le corps entier des citoyens... À Rome, avant les guerres puniques, il en était de même, et la civilisation du pays était uniforme, incontestée. Dans sa façon de procéder, elle s'étendait du maître à l'esclave; tout le monde y participait à des degrés divers, mais ne participait qu'à elle. Depuis les guerres puniques chez les successeurs de Romulus, et chez tous le Grecs depuis Périclès et surtout depuis Philippe, ce caractère d'homogénéité tendit de plus en plus à s'altérer. Le mélange plus grand des nations amena le mélange des civilisations, et il en résulta un produit extrêmement multiple, très savant, beaucoup plus raffiné que l'antique culture, qui avait cet inconvenient capital, en Italie comme dans l'Hellade, de n'exister que pour les classes supérieures, et de laisser les couches de dessous tout à fait ignorantes de sa nature, de ses mérites et de ses voies. La civilisation romaine, après les grandes guerres d'Asie, fut sans doute une manifestation puissante du génie humain; cependant, à l'exception des rhéteurs grecs, qui en fournissaient la partie transcendantale, des jurisconsultes syriens, qui vinrent lui composer un système de lois athée, égalitaire et monarchique, des hommes riches, engagés dans l'administration publique ou dans les entreprises d'argent, et

[1] "Viaje o migración de los pueblos". [N. del autor en el original inglés. *Cf* Advertencia del Traductor en pág. 11.]

[2] Véanse págs. 38-39, *supra*.

[3] Epístola de San Jaime II, 5.

enfin des gens de loisir et de plaisir, elle eut ce malheur de ne jamais être que subie par les masses... De sorte qu'au-dessous de ce que qu'on pourrait appeler les classes sociales, vivaient des multitudes innombrables, civilisées autrement que le monde officiel, ou n'ayant pas du tout de civilisation. C'était donc la minorité du peuple romain qui, en possession du secret, y attachait quelque prix. Voilà un exemple d'une civilisation acceptée et régnante, non plus par la conviction des peuples qu'elle couvre, mais par leur épuisement, leur faiblesse, leur abandon." [1]

El estado de ánimo en que la "minoría dominante" va viviendo su "muerte en vida" —una vida que a su tiempo llega a ser tan onerosa para quienes la viven como para aquéllos que pagan para que sea vivida—, ha sido descrito con profunda intuición psicológica por un poeta romano de la última generación de los "tiempos revueltos", que conoció de primera mano a los perturbados amos romanos de un mundo helénico devastado:

> Si possent homines, proinde ac sentire videntur
> pondus inesse animo quod se gravitate fatiget,
> e quibus id fiat causis quoque noscere et unde
> tanta mali tanquam moles in pectore constet,
> haud ita vitam agerent ut nunc plerumque videmus
> quid sibi quisque velit nescire et quaerere semper
> commutare locum quasi onus deponere possit.
> exit saepe foras magnis ex aedibus ille
> esse domi quem pertaesumst, subitoque [revertit],
> quippe foris nilo melius qui sentiat esse.
> currit agens mannos ad villam praecipitanter,
> auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
> oscitat extemplo, tetigit cum limina villae,
> aut abit in somnum gravis atque oblivia quaerit,
> aut etiam properans urbem petit atque revisit.
> hoc se quisque modo fugitat, quem scilicet, ut fit,
> effugere haud potis est; ingratis haeret et odit
> propterea, morbi quia causam non tenet aeger.[2]

Estas líneas de Lucrecio pueden rematarse con un pasaje de Goethe, en que el poeta occidental moderno describe la misma enfermedad espiritual con el mismo toque maestro:

[1] De Gobineau, *op. cit.*, vol. I, págs. 93-4. Es evidente que podemos considerar el "proletariado interno" y el "proletariado externo" de una civilización declinante o bien como víctimas o bien como parásitos de la "minoría dominante", según el punto de vista en que nos coloquemos.

[2] Lucrecio: *De Rerum Natura*, Libro III, vs. 1053-70.

Soll er gehen, soll er kommen?
Der Entschluss ist ihm genommen;
Auf gebahnten Weges Mitte
Wankt er tastend halbe Schritte,
Er verliert sich immer tiefer,
Siehet alle Dinge schiefer,
Sich und andre lästig drückend,
Atem holend und erstickend;
Nicht erstickt und ohne Leben,
Nicht verzweifelnd, nicht ergeben.
So ein unaufhaltsam Rollen,
Schmerzlich Lassen, widrig Sollen,
Bald Befreien, bald Erdrücken,
Halber Schlaf und schlecht Erquicken
Heftet ihn an seine Stelle
Und bereitet ihn zur Hölle.[1]

Ésta era la opresión moral contra la cual el "proletariado interno" y el "proletariado externo" de la Sociedad Helénica declinante reaccionaron cada uno a su manera —el "proletariado interno" mediante la Iglesia Cristiana [2] y el "proletariado externo" mediante la *völkerwanderung* bárbara—, y en las instituciones mediante las cuales se expresaron estas reacciones proletarias tenemos dos fenómenos más que pueden servirnos como señales de "paternidad y filiación".

La Iglesia Cristiana es, naturalmente, un fenómeno tan notable como el Imperio Romano —en primer lugar por razón de la "universalidad" que adquirió del Imperio al crecer dentro de su marco y al tomar deliberadamente la organización del Imperio como base de la suya propia—.[3] El "Estado universal" romano dió cuerpo al todo de la Sociedad Helénica en desintegración —la "minoría dominante" que se mantenía a sí misma en la superficie, el "proletariado interno" que ejercía presión desde abajo, y el "proletariado externo" que ejer-

[1] Goethe: *Fausto*, vs. 11.471-86.

[2] Resulta significativo que la preocupación de Lucrecio por la enfermedad espiritual que describe en el pasaje citado esté expresada en un lenguaje de tono tan cristiano que ningún lector que recorriera esas líneas sin saber quién es el autor imaginaría que fueron escritas por un poeta pre-cristiano. El pasaje continúa así:

Quam bene sí videat, iam rebus quisque relictis
naturam primum studeat cognoscere rerum,
temporis aeterni quoniam, non unius horae,
ambigitur status, in quo sit mortalibus omnis
aetas, post mortem quae restat cumque, manenda.

[3] Para un examen general de la institución de las iglesias universales, véase la parte VII, *infra*.

cía presión desde afuera—. La "Iglesia Católica" [1] en su primera fase se conformó al modelo del universo político romano, dando cuerpo al todo del "proletariado interno". En esta fase, la universalidad de la Iglesia fué de grado menor que la del Imperio Romano en cuanto comprendió sólo uno de los tres elementos que el Imperio, en cierto sentido, abrazaba juntos. Por otro lado, el dominio de la Iglesia sobre el afecto y la lealtad del "proletariado interno" fué mucho mayor que el del Imperio sobre cualquiera de las dos porciones del bajo fondo proletario, porque aquélla había sido establecida por el "proletariado interno" mismo con sus recursos espirituales y materiales propios para dar satisfacción a su propio sentido de sus propias necesidades, mientras que el Imperio se les presentaba como una institución extraña que les era impuesta por fuerza.

Así, mientras el Imperio era una casa edificada sobre la arena, que se desplomó al momento cuando las aguas del "proletariado externo" llegaron hasta ella y que fué arramblada por la avenida de la *völkerwanderung*, la Iglesia, sometida a esa prueba, demostró ser una casa fundada sobre la roca. Podríamos expresar el mismo contraste mediante otro símil comparando el Imperio a un viejo árbol cuyas raíces se hubieran podrido poco a poco hasta que un soplo de viento fuera suficiente para desarraigarlo y derribar el sólido tronco que las tempestades no habían podido doblar, y la Iglesia a un joven vástago cuyo tallo se balanceara en la brisa al paso que sus raíces quedaran firmemente plantadas en el hondo suelo. En suma, durante el tiempo en que el Imperio y la Iglesia coexistieron como ocupantes del mismo campo, el Imperio estaba muerto en vida, mientras que animaba a la Iglesia una fresca vitalidad. Y así, cuando cayó el Imperio moribundo, el interregno siguiente dió a la Iglesia plenamente viva la oportunidad de llevar a cabo un acto de creación. Desempeñó entonces el papel de una crisálida de la que emergió finalmente una nueva sociedad de la misma especie que la antigua que había desaparecido —pero desaparecido sin arrastrar a la Iglesia en su ruina como arrastró al Imperio—. De tal modo, la Iglesia Católica, como el dios romano Jano, era una figura con dos caras: en un aspecto el refugio del "proletariado interno" de una vieja sociedad en declinación, y en otro la crisálida de una sociedad en gestación. Como las dos sociedades —la Helénica y la Occidental— en cuyas historias la Iglesia entró en esas dos formas completamente diferentes estaban entre sí en la relación que hemos llamado de "paternidad y filiación", podemos tomar el fenómeno de una iglesia universal que desempeña ese papel dual frente a un par determinado de sociedades como una de nuestras señales de que hay "paternidad y filiación" entre ellas.

La esencia de la Iglesia Cristiana, que a la vez la diferencia como institución del Imperio Romano y explica cómo pudo seguir viviendo

[1] El adjetivo griego καθολικός equivale al adjetivo latino *universus*.

y creciendo cuando el Imperio pereció, fué el germen de poder creador que alojaba en sí, bajo condiciones visiblemente desfavorables, en un medio social donde las antes poderosas fuerzas de creación indígenas habían fracasado.[1] Vimos que a esa chispa vital que fué después alimentada y aventada hasta tornarse llama la introdujeron en realidad en el mundo helénico "indígenas" de mundos orientales de cuyas filas dispersas se reclutaba por fuerza el "proletariado interno" de la Sociedad Helénica —esclavos orientales expatriados y poblaciones orientales que eran subyugadas *in situ* por las armas macedonas y romanas sin ser desarraigadas—.[2] Este origen extranjero de la chispa vital latente en la Iglesia Cristiana —extranjero, a saber, respecto a la tradición indígena de la sociedad por cuyo proletariado interno fué fundada la Iglesia—, es otro punto que quizás pueda servir como señal para identificar otras iglesias universales que hayan desempeñado un papel análogo en la "paternidad y filiación" de otras sociedades. Al mismo tiempo, no es imprescindible tratar la presencia de este rasgo como esencial, y no debemos descartar *a priori* otras iglesias de esa categoría porque nos ocurra encontrar que sus "chispas vitales" —o "gérmenes de poder creador"—, no son extranjeras, sino indígenas de las sociedades entre cuyos proletariados internos han surgido esas iglesias.[3]

Un tercer fenómeno asociado a la "paternidad y filiación" de las sociedades Helénica y Occidental es la *völkerwanderung* en la que el "proletariado externo" de la Sociedad Helénica bajó en avenida de la "tierra de nadie" allende las fronteras del Imperio Romano —germanos y eslavos de las selvas de la Europa Septentrional, sármatas y hunos de la estepa eurasiática, sarracenos de la Península Ibérica, bereberes del Atlas y el Sahara—. Los "Estados-sucesores" efímeros fundados en los antiguos territorios del Imperio Romano por estas bandas guerreras bárbaras compartieron el escenario de la historia con la Iglesia durante el interregno entre la desaparición de la Sociedad Helénica y la emergencia de nuestra Sociedad Occidental —un interregno que fué la "edad heroica"[4] de los bárbaros.

Puede observarse, empero, que, en comparación con el papel de la Iglesia, el desempeñado por los bárbaros durante ese interludio fué insignificante. La Iglesia, como hemos visto, estuvo íntimamente implicada en la "filiación" de nuestra Sociedad Occidental a partir de la Sociedad Helénica, y no apenas accidentalmente asociada a ella. Su papel frente a la sociedad "filial" fué creador. Fué la crisálida

[1] Excessere omnes, adytis arisque relictis.
Di quibus imperium hoc steterat. (Virgilio, *Eneida*, Libro II, vs. 351-2.)

[2] Véanse las págs. 63-4, *supra*.

[3] Para una clasificación de las iglesias universales según el criterio del origen predominantemente "extranjero" o predominantemente "indígena" de sus inspiraciones, véase V. C (III), *Tabla III*, tomo 6, *infra*.

[4] Este fenómeno de las "edades heroicas" acompañadas por *völkerwanderungen* se examina en la parte VIII, *infra*.

de la que surgió nuestra Sociedad Occidental. Por su lado, los "Estados-sucesores" bárbaros del Imperio Romano no fueron las crisálidas de los Estados locales en que la Sociedad Occidental se integró por último después de su emergencia. Casi todos ellos perecieron por la violencia antes que el interregno que siguió a la caída del Imperio Romano llegara a su fin.[1] Los vándalos y los ostrogodos fueron derrocados por contraataques provenientes del Imperio Romano. Bastó la llamarada convulsiva del fuego romano para reducir esas pobres polillas a cenizas. Otros fueron derrocados en un guerrear fratricida: los visigodos recibieron el primer golpe de los francos y el *coup de grâce* de los árabes; los gépidos fueron exterminados por un ataque concertado de los ávaros y los lombardos; la lucha por la hegemonía entre los Estados de la "Heptarquía" bárbara de Gran Bretaña terminó con el derrocamiento por Wessex de los demás. Los pocos sobrevivientes de esta lucha ismaelita [2] por la vida degeneraron incontinente y luego vegetaron como *fainéants* hasta que los extinguieron nuevas fuerzas políticas que poseían el indispensable germen de poder creador. Así, las dinastías Merovingia y Lombarda fueron barridas por los Carolingios para despejar el terreno al fin para asentar los fundamentos políticos de una nueva Sociedad Occidental. Los Omeyas fueron barridos por los Abasidas para reanudar, en la vida de una vieja sociedad oriental, un movimiento indígena que había sido interrumpido, mil años atrás, por la intrusión violenta de la Sociedad Helénica mediante las conquistas de Alejandro Magno.[3] Por último sólo hay dos, entre todos los "Estados-sucesores" bárbaros del Imperio Romano, de los que pueda mostrarse que tienen algún descendiente directo entre los Estados locales por los que se integra hoy el mundo occidental. El primero de ellos es Austrasia, un fragmento del "Estado-sucesor" franco del Imperio Romano, que fué salvado de la decadencia por la Iglesia y trasformado en el núcleo del Imperio Carolingio. A través de este proceso de reconstrucción, el "Estado-sucesor" austrasio-franco dió nacimiento indirectamente a los Estados locales que surgieron en Occidente de las ruinas del Imperio Carolingio. El segundo "Estado-sucesor" que dejó descendencia fué Wessex, que llegó a dar cuerpo al reino de Inglaterra, que a su vez dió cuerpo en su tiempo al Reino Unido de Gran Bretaña. Esta continuidad histórica entre el Wessex del interregno que precedió a la emergencia de nuestra Sociedad Occidental y la Gran Bretaña de hoy puede considerarse como una de aquellas excepciones que confirman la regla.[4]

[1] Sobre este punto véase además la parte VIII, *infra.*

[2] *Cf.* Génesis XVI, 12. [*N. del T.*]

[3] Para las colisiones entre civilizaciones ("Contacto en el Espacio") véase la parte IX, *infra.*

[4] ¿Qué fué lo que hizo a Wessex excepcional, entre los "Estados-sucesores" bárbaros del Imperio Romano, y le dió un porvenir fecundo? A primera vista pudiera esperarse que la explicación fuera geográfica —la situación geográfica pro-

Así, la *völkerwanderung* y sus efímeros productos —los "Estados-sucesores" bárbaros— son señales, como la Iglesia y el Imperio, de la "filiación" de la Sociedad Occidental a partir de la Helénica; pero como el Imperio, y a diferencia de la Iglesia, son señales y nada más. Cuando pasamos del estudio de los síntomas al de las causas hallamos que mientras la Iglesia pertenecía al futuro al par que al pasado, los "Estados-sucesores" bárbaros, tal como el Imperio, pertenecían al pasado total y exclusivamente.[1] El surgimiento de estos "Estados-sucesores" fué meramente el reverso de la caída del Imperio, y esta caída presagió inexorablemente la suya propia. Su destrucción ya había sido decretada aun antes de que comenzara a registrarse su establecimiento. Cuando la casa construida sobre la arena había sido arramblada por la avenida de la *völkerwanderung*, ¿qué esperanza de vida podía haber para un conjunto de chozas alzadas sobre los mismos fundamentos traicioneros con los cantos y tablas que el azar de la creciente depositó allí?

Esta escasa estima de la contribución de los bárbaros a la vida de la Sociedad Occidental habría escandalizado a nuestros historiadores de la generación pasada, que se inclinaban a colocar a los bárbaros casi a la altura de la Iglesia misma como creadores de nuestra cultura occidental. Su sobreestima de la importancia del papel de los bárbaros puede atribuirse a la influencia sobre el pensamiento de esos historiadores de características de su contorno que ya hemos estudiado en otras relaciones.

Por ejemplo, la obsesión de la continuidad histórica los llevó a

---

tegida de un Estado fundado en un *alter orbis* aislado del continente europeo—. La verdadera explicación es en realidad lo contrario de ello. Wessex se aseguró el porvenir porque reaccionó con éxito ante una prueba; y la incitación a que respondió fué la intrusión en su *alter orbis* de invasores de Escandinavia. Fué esto lo que animó sus huesos resecos y les dió vida en los días del rey Alfredo. Sobre este punto véase además II. D (v), tomo 2, *infra*.

[1] "Les Francs ont bien accepté le Chistianisme, mais ils se montrent aussi incapables d'en faire la règle de leurs mœurs que de le propager autour d'eux... La démoralisation et l'inertie du peuple valent celles de ses rois. Ce n'est pas la jeunesse mais la déchéance qu'atteste la societé des temps mérovingiens, et Grégoire de Tours (538-94), qui a vecu au milieu d'elle et en a été épouvanté, résume mélancoliquement son impression dans ces paroles découragées: *Mundus senescit.*" (Pirenne, H., en un artículo titulado "Mahomet et Charlemagne", publicado en *La Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, I [1927].) En éste y en otros artículos, así como en el libro titulado *Les Villes du Moyen Age* (Bruselas 1927, Lamartin), Pirenne propone al mismo tiempo la tesis de que el comercio marítimo de larga distancia que, bajo el Imperio Romano, había vinculado la entera circunferencia del *Orbis Romanus* en torno a las costas del Mediterráneo, continuó a través del interregno siguiente y sólo le puso fin la conquista árabe del África Nordoccidental en el paso del siglo VII al VIII, que fué la última convulsión de la *völkerwanderung*. En *The Journal of Roman Studies*, vol. 19, parte 2 (Londres 1929, Society for the Promotion of Roman Studies), págs. 230-3, la tesis de Pirenne es combatida por N. H. Baynes, para quien "la unidad del mundo del Mediterráneo fué quebrada", ya a mediados del siglo V, "por la flota pirata de la Cartago vándala, sin que la unidad destrozada fuera restaurada jamás".

contemplar la moderna institución occidental del gobierno representativo parlamentario responsable en un Estado nacional soberano como desarrollo de ciertas instituciones de autogobierno que los teutones, según se suponía, habrían traído consigo de la "tierra de nadie". Un estudio sin prejuicios indica que esas "libertades teutónicas primitivas", si es que existieron alguna vez, fueron instituciones rudimentarias que son características del hombre primitivo en casi todos los tiempos y lugares; y que, tales como eran, no sobrevivieron a la *völkerwanderung*. Los jefes de las bandas guerreras bárbaras teutónicas eran aventureros militares del mismo tipo que los caudillos contemporáneos de los soldados romanos que se les oponían.[1] La constitución de los "Estados-sucesores", como la del Imperio mismo en aquel tiempo, era un despotismo temperado por revoluciones. Y si, en ciertos casos, la sustitución de un régimen por otro traía un alivio temporal a los miserables habitantes de las provincias romanas recorridas por los jefes guerreros, ello era sólo porque los gobernantes bárbaros eran menos eficaces que sus predecesores romanos y no porque estuvieran dispuestos a dar libertad a sus súbditos.[2] El último de estos despotismos militares bárbaros se extinguió muchos siglos antes del verdadero comienzo del nuevo desarrollo que gradualmente produjo las instituciones políticas hoy características del mundo occidental moderno.[3]

La sobreestima prevaleciente de la contribución de los bárbaros a la vida de nuestra Sociedad Occidental es también atribuíble en parte a la falsa creencia de que el progreso social puede explicarse por la presencia de ciertas cualidades innatas en la raza.[4] Una falsa analogía con los fenómenos que estaban siendo sacados a luz por la ciencia física del día, llevó a nuestros historiadores occidentales de la última generación a describir las razas como "elementos" químicos, y su combinación como una "reacción" química de la que podía presumirse que desencadenaría energías latentes y de la que podría esperarse, así, que produjera efervescencia y cambio donde antes había habido estancamiento e inmovilidad. Auto-hipnotizados por las imágenes de este

[1] "La République fut asservie dès que le commandement des armées fut continué aux proconsuls pour plusieurs années, et qu'ils purent conserver sous le drapeau les mêmes soldats. Il se forma pour lors entre le proconsul et ses soldats une sorte d'association, un nouveau corps politique, une nation nouvelle, si l'on peut ainsi dire; et pour la République cette nouvelle nation ne ressemblait pas mal à un peuple barbare qui serait survenu" (*Œuvres de Turgot*, nueva edición (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 672). El encuentro entre los romanos de Aecio y los hunos de Atila "parecía una guerra civil" porque las tropas combatientes por cada lado se asemejaban tanto entre sí (Adams, B.: *The Law of Civilisation and Decay*, 2ª edición (Nueva York 1898, Macmillan), pág. 40).

[2] Véase, por ejemplo, la descripción por Sir Samuel Dill del "Estado-sucesor" merovingio en *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age* (Londres 1926, Macmillan), especialmente págs. 109-15.

[3] Sobre este punto véase además III. C (II) (b), tomo 3, *infra*.

[4] Esta falacia es examinada en II. C (II) (a) 1, tomo 2, *infra*.

símil engañoso, nuestros historiadores se alucinaron hasta creer que "la infusión de sangre nueva", expresión con que describieron metafóricamente el efecto racial de la *völkerwanderung,* podía dar razón de esas manifestaciones de vida y crecimiento, muy posteriores, que constituyen la historia de la Sociedad Occidental. En esta alucinación seudocientífica los confirmó la vanidad del nacionalismo del siglo XIX, que se ha dado con placer a la invención de genealogías para las naciones según el estilo ya anticuado de las familias reales y las casas nobles. Esta pedantería reciente ha tomado de la heráldica medieval su gusto por animales fabulosos y su superstición de que la nobleza proviene de la conquista; y de ahí que veamos a la mitad de los pueblos de la Europa moderna afanándose industriosamente por demostrar su descendencia de los bárbaros de la *völkerwanderung*, en la creencia errónea de que esas bandas guerreras accidentales provenientes de la "tierra de nadie" fueron "razas puras" de conquistadores cuya sangre vigoriza y ennoblece todavía hoy los cuerpos de sus supuestos descendientes.[1]

En realidad, los bárbaros depositados en el Imperio Romano por la *völkerwanderung* no fueron los autores de nuestro ser espiritual. Ni siquiera fueron los zánganos a quienes no se les permite ya que estorben en la colmena después que han cumplido su única función de fertilizar a la reina; la Iglesia había sido fecundada ya cuando los encontró, y la posterior extirpación de los bárbaros no tuvo nada que ver con la génesis de nuestra Sociedad Occidental. Los bárbaros hicieron sentir su paso por estar allí al tiempo de la muerte de la Sociedad Helénica; pero no pueden ni siquiera pretender la distinción de haber dado el golpe mortal; [2] porque en el momento en que invadieron el Imperio Romano, la Sociedad Helénica estaba moribunda ya —suicida que moría lentamente de las heridas que se infligió durante "tiempos revueltos" siglos antes—.[3] Así, los bárbaros no fueron los asesinos del poderoso muerto. Fueron meramente los buitres que se alimentan de la carroña o los gusanos que se arrastran sobre la res putrefacta.[4] Y el proceso mismo de disolución que los

[1] "Les faits donnent le démenti le plus tragique au thème convenu de l'invasión germanique rajeunissant et vivifiant par un afflux de forces fraîches la décrépitude romaine." (Pirenne, H., en *La Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, I (1922).)

[2] Los bárbaros "n'ont vaincu l'empire romain que divisé, abattu, mal gouverné (*Œuvres de Turgot*, nueva edición (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 672).

[3] "So kann eine Kultur in sich selbst zu Grunde gehen, auch ohne dass sie dem Angriff äusserer Feinde erliegt, wie die antike Kultur im dritten Jahrhundert (denn nicht die Germanen haben sie zerschlagen, sondern sie haben nur das Werk der Zerstörung vollendet, als sie innerlich schon abgestorben war)." (Meyer E.: *Geschichte des Altertums*, vol. I (1), 4ª edición (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 85. *Cf.* pág. 248.)

[4] "Le but des envahisseurs n'était pas d'anéantir l'Empire Romain, mais de s'y installer pour en jouir." (Pirenne, H.: *Les Villes du Moyen Age* (Bruselas 1927, Lamartin), pág. 11.)

había traído a la escena determinó la duración de su existencia; en efecto, ese interregno transitorio de corrupción y decadencia era el único contorno en que eran capaces de medrar. Su "edad heroica" fué un epílogo a la historia helénica, y no un preludio a la nuestra. Su epopeya fué un canto de cisne.[1]

Estas consideraciones destacan un punto de importancia práctica para nuestro examen. Los valores de nuestras señales, como testimonio de la presencia del fenómeno de "paternidad y filiación", no son iguales. El valor de testimonio de las "iglesias universales" es absoluto, porque las iglesias pertenecen por su naturaleza al futuro al par que al pasado. El de los "Estados universales" y de las *völkerwanderungen* es condicional. Cuando hallamos una de estas últimas señales, o ambas, en conjunción con una iglesia, podemos tomarlas como prueba corroborante de que se da el caso de "paternidad y filiación" determinado por la existencia de esa iglesia. Cuando, empero, hallamos una de esas señales secundarias, o incluso ambas juntas, sin hallar allí también una iglesia, no podemos sentirnos tan seguros con sólo esa base. Podemos todavía inferir la existencia de una sociedad anterior detrás del horizonte de la sociedad en cuyo pasado aparecen esas dos señales secundarias, pero dado que tanto los "Estados universales" como las *völkerwanderungen* por su naturaleza pertenecen al pasado total y exclusivamente, no podemos inferir, de esas señales solamente, que la sociedad anterior tiene "paternidad" respecto a la posterior. Debemos darnos por satisfechos con comprobar los dos hechos de su existencia y su prioridad cronológica, y con reconocer que, si está relacionada con la sociedad posterior en cualquier sentido significativo de la expresión, esa relación —al menos en cuanto lo muestra la prueba— es algo menos íntimo que aquélla implicada en la "paternidad y filiación".

Hay un síntoma más en la "paternidad y filiación" entre la Sociedad Helénica y la Occidental del que podemos tomar nota antes de llevar a cabo nuestro intento de identificar otros representantes de la misma especie; a saber, el desplazamiento geográfico de la cuna u hogar original de la sociedad "filial" a partir del hogar original de la sociedad "paterna". Hemos visto [2] que la línea de partida desde la cual se ha expandido nuestra Sociedad Occidental —una línea que se extiende desde Roma a través de los Alpes hasta Aquisgrán, y desde Aquisgrán a través del canal de la Mancha hasta la Muralla Romana— coincide con una sección de la frontera del Imperio Romano, y que esta frontera marcaba el límite en el que la expansión de la Sociedad Helénica en esa dirección llegó a su fin. La base original desde la cual la Sociedad Helénica misma se había expandido hasta ese límite nordoccidental se hallaba allá lejos, en el Egeo. Al estu-

[1] Para su epitafio léase Robert Bridges: *The Testament of Beauty* (Oxford 1929, Clarendon Press), Libro I, vs. 534-60.

[2] En I. B (IV), págs. 60-3, *supra.*

diar ejemplos de la relación entre una sociedad anterior y otra posterior en otros lugares, quizás logremos cierta luz sobre el objeto de nuestro estudio tomando en cuenta la medida de tales desplazamientos geográficos.

(b) OPERACIONES CONFORME AL PLAN

La Sociedad Cristiana Ortodoxa.

Después de haber observado estas varias características distintivas en la parte del panorama que está ya al alcance de nuestra vista podemos ahora tratar de ampliar nuestro campo de visión llevando a cabo las varias operaciones planeadas. Íbamos a comenzar por escudriñar los fondos mismos de las historias de las otras sociedades vivientes de la misma especie que nuestra Sociedad Occidental, con la esperanza de reconocer características análogas a aquéllas que, en el trasfondo de nuestra historia occidental, son señales reconocibles de la "filiación" de ella respecto de otra sociedad —la Helénica— que yace más allá del horizonte.

¿Qué es lo que yace, por ejemplo, en el fondo de la historia de la Sociedad Cristiana Ortodoxa? En este primer reconocimiento nuestra tarea es fácil, porque encontramos aquí un Estado universal, una iglesia universal y una *völkerwanderung* que son no sólo análogos sino idénticos a los que hemos encontrado ya en el trasfondo de nuestra propia historia occidental: el Imperio Romano, la Iglesia Católica y la *völkerwanderung* de teutones, eurasiáticos, bereberes, árabes y eslavos que nos son familiares. Esto nos enseña al punto el hecho particular de que la Sociedad Cristiana Ortodoxa está como nuestra propia Sociedad Occidental en relación "filial" con la Sociedad Helénica, y el hecho general de que una sociedad pueda tener "paternidad" respecto a más de una sociedad "filial". El fenómeno del desplazamiento geográfico explica cómo es posible esto.

Cuando buscamos la línea básica original del mundo cristiano ortodoxo, hallamos que, como la línea de partida del mundo occidental, muestra un desplazamiento a partir de la base original del mundo helénico en el Egeo. Se ha desplazado, empero, en una dirección diferente y en un grado menor. Mientras que en un caso el desplazamiento es en dirección nordoccidental, del Egeo a la Lotaringia, en el otro es en dirección nordoriental, del Egeo a una línea básica que corre diagonalmente por el interior de Anatolia entre Constantinopla y Cesarea Mazaca. Esta línea no es solamente mucho menos distante del Egeo que aquélla entre Roma y la Muralla Romana. Es también mucho más corta; y la eventual expansión del mundo cristiano ortodoxo partiendo de esa base ha ocurrido en una escala decididamente menor que la expansión de nuestro mundo occidental, que examinamos a vista de pájaro en un capítulo previo.[1]

[1] I. B (III), *supra.*

En la expansión de la Sociedad Cristiana Ortodoxa, el eje principal ha coincidido con la línea básica misma, que ha sido prolongada en ambas direcciones en forma de media luna creciente con los cuernos hacia el N. E. y el N. O. Hacia el N. E., la Cristiandad Ortodoxa se anexó primeramente a Georgia, al pie del Cáucaso, y hacia el comienzo del siglo VIII franqueó la cadena montañosa y se aseguró una posición en Alania, tal como la Cristiandad Occidental, antes del término de ese siglo, franqueó los Pirineos y se aseguró una posición en la Península Ibérica. Alania se abría sobre la gran estepa eurasiática —ese árido océano a través del cual las caravanas pueden viajar con la misma movilidad con que las carabelas surcan la faz de las aguas—,[1] y no cuesta concebir que desde este punto aventajado la Sociedad Cristiana Ortodoxa hubiera dominado la estepa y encontrado nuevos *hinterländer* que ocupar en sus costas ulteriores, así como, desde el terreno aventajado de la Península Ibérica, nuestra Sociedad Occidental dominó a su tiempo el Atlántico Occidental y se instaló en lo que se convirtió luego en la América Latina.[2] En esta coyuntura, empero, mientras la Cristiandad Ortodoxa se demoraba aún ante el pie septentrional del Cáucaso sobre el borde de la estepa, el judaísmo y el Islam hicieron su entrada —el judaísmo al cautivar a los Khazar que vagaban entre el Volga Inferior y el Don,[3] y el Islam al cautivar a los búlgaros blancos del Volga Medio—. Esto puso término a la expansión de la Cristiandad Ortodoxa a lo largo de su eje principal hacia el N. E.

A lo largo del mismo eje hacia el N. O., la Cristiandad Ortodoxa pasó sobre los Balcanes y lanzó una arremetida hacia la Europa Central; pero allí se halló en competencia con la Cristiandad Occidental, que gozaba de la doble ventaja de haber comenzado sus operaciones más temprano[4] y de conducirlas sobre

[1] Sobre la estepa eurasiática, véase además la parte III. A, tomo 3, *infra*.

[2] Es digno de notarse que León el Isáurico, el primer gran estadista de la Cristiandad Ortodoxa, comenzó su carrera haciendo de *pioneer* en Alania, y que cobró fama allí (sobre la historia personal de León, véase además III. C (II) (b), tomo 3, *infra*). Es presumible que tuviera un ojo puesto sobre las posibilidades de extenderse en esa dirección; pero lo alejó de allí el ser llamado para organizar la defensa de la Cristiandad Ortodoxa contra el último asalto de los Omeyas a Constantinopla en 717 d. de C., y dedicó el resto de su vida a otras dos tareas: primera, la evocación de la sombra del Imperio Romano (tarea que León cumplió en la Cristiandad Ortodoxa, mientras que en la Occidental Carlomagno la intentaba y fracasaba: véase la Parte II. D (VII), tomo 2, y IV. C (III) (c) 2 (β), tomo 4, así como la parte X, *infra*); segunda, la promoción del movimiento religioso que ha llegado a conocerse con el nombre engañosamente negativo de "iconoclasta" (véase V. C (I) (d) 9 (β), tomo 6, *infra*).

[3] Para la conversión de los Khazar al judaísmo véase además II. (VI), Anejo, tomo 2, y V. C (I) (d) 3, tomo 5, *infra*.

[4] Las actividades de los misioneros irlandeses e ingleses en la Europa Central, que inauguraron el avance de la Cristiandad Occidental sobre este frente, fueron emprendidas ya en el siglo VIII de la era cristiana (véase II. D (VII), tomo 2, *infra*). Las operaciones correspondientes en la Cristiandad Ortodoxa —la conquis-

un frente más amplio. En el siglo IX las dos sociedades competidoras intentaron atrincherarse ante las puertas de la ciudadela de la rival. El Papado solicitó la afiliación eclesiástica de los búlgaros; el Imperio "Bizantino" o "Romano de Oriente" —una sombra del Imperio Romano evocada con tanto éxito que llegó a ser el "Estado Imperial" de la Cristiandad Ortodoxa— envió sus misioneros Cirilo y Metodio a los eslavos de Moravia y Bohemia. La competencia fue interrumpida por la irrupción de los nómadas magiares paganos de la estepa eurasiática hacia el enclave de tierra esteparia que se llama ahora el Alföld de Hungría. La frontera entre la Cristiandad Occidental y la Ortodoxa en este sector *fué* fijada finalmente, en el paso del siglo X al XI, por la entrada de los húngaros (simultáneamente con los polacos y los escandinavos) en la sociedad de Occidente.

La Cristiandad Ortodoxa también se extendió a lo largo de un eje trasversal que cortaba el eje principal en Constantinopla —expansión ésta que no fué por tierra sino por mar—. La ruta marítima que iba de los Dardanelos al Egeo llevó a la Cristiandad Ortodoxa a las antiguas tierras patrias de la "paterna" Sociedad Helénica; y allí siguió la vieja ruta de la expansión marítima helénica hacia la Italia Meridional, donde ganó trabajosamente una posición entre los musulmanes y los cristianos occidentales —aunque sólo para perderla en el siglo XI, cuando esa avanzada cristiana ortodoxa fué capturada para la Cristiandad Occidental por los normandos—. Por el otro lado, la prolongación de ese eje marítimo en la dirección opuesta —partiendo del Bósforo hacia y sobre el mar Negro—, llevó a la Cristiandad Ortodoxa mucho más allá del punto hasta el que la Sociedad Helénica "paterna" había llegado a penetrar en tiempo alguno en esa dirección. Saltando sobre el mar Negro y la franja de estepa que entonces bordeaba sus márgenes septentrionales,[2] la Cristiandad Ortodoxa se estableció en el siglo XI en Rusia; y desde este segundo hogar se expandió a través de las selvas de la Europa Septentrional y de Asia, primero hasta el océano Ártico y finalmente, en el siglo XVII hasta el Pacífico —flanqueando la gran estepa eurasiática y entrando en contacto en el Lejano Oriente, al doblar la esquina, con otra sociedad viviente de la misma especie.

---

ta de los colonos esclavonios en Grecia y la conversión de los búlgaros por el "Imperio Romano de Oriente" (la sombra del Imperio Romano evocada por León el Isáurico)— no fueron llevadas a cabo hasta la última parte del siglo IX.

[1] Así la expansión de la Cristiandad Ortodoxa a lo largo de la línea de su eje principal fué frenada por las expansiones más prósperas de otras sociedades de la misma especie, en ambas direcciones. Comparativamente, la expansión hacia el N.O. ganó un terreno más fecundo para la Sociedad Cristiana Ortodoxa que su expansión hacia el N.E., como lo muestra el desplazamiento del centro de gravedad de la Cristiandad Ortodoxa en la primera dirección. En el siglo X el centro de gravedad estaba sin disputa todavía en el lado asiático de los estrechos del mar Negro. En el siglo XII había llegado a estar incuestionablemente en el lado europeo. (Para este punto, véase ulteriormente la parte II. D (III), tomo 2, *infra*.)

[2] Véase II. D (III), tomo 2, *infra*.

Este esbozo de la expansión de la Cristiandad Ortodoxa, en yuxtaposición con el de la expansión de la Cristiandad Occidental dado antes,[1] explica en términos geográficos cómo la Sociedad Helénica llegó a tener "paternidad" respecto a dos sociedades "filiales". En términos de vida y desarrollo, podemos atribuir la diferenciación de la Cristiandad Occidental y la Ortodoxa en dos sociedades separadas al cisma en la crisálida común, la Iglesia Católica, que se dividió en dos cuerpos: la Iglesia Católica Romana y la Iglesia Ortodoxa. El cisma tardó algo más de tres siglos en producirse, y el resultado final fué el efecto acumulado de tres crisis. La primera fué el conflicto en el siglo VIII entre los iconoclastas y el Papado sobre una cuestión de ritual —un conflicto que siguió inmediatamente a la evocación afortunada de la sombra del Imperio Romano en la Cristiandad Ortodoxa por León y precedió inmediatamente a la abortada evocación de la misma sombra en la Cristiandad Occidental por Carlomagno—. La segunda crisis fué el conflicto en el siglo IX entre el Patriarca Ecuménico y el Papado por una cuestión de autoridad eclesiástica —conflicto que tuvo por centro aparentemente la personalidad del patriarca Fotio, pero cuyo verdadero nudo fué la competencia entre las sedes de Constantinopla y Roma por lograr la afiliación eclesiástica de la Europa Sudoriental—. La tercera crisis fué el nuevo conflicto y la ruptura final entre las dos sedes en el siglo XI por una cuestión de dogma teológico —conflicto éste estrechamente ligado con la lucha política contemporánea en la Italia Meridional entre el Imperio Romano de Oriente, que luchaba por mantener su dominio sobre los latinos indígenas, y los aventureros normandos que habían hecho su aparición como mercenarios del gobierno de la Roma Oriental, y que se estaban forjando un reino para sí mismos so capa de caballeros andantes de la Santa Sede.

La ruptura final en el año 1054, que completó el cisma de la Iglesia Católica en dos iglesias, la Romana y la Ortodoxa, completó parejamente la hendidura del cuerpo social que crecía dentro de la crisálida eclesiástica para llegar a ser las dos nuevas sociedades de la Cristiandad Occidental y la Ortodoxa; y esta separación simultánea de las dos iglesias y las dos sociedades fué acompañada por una diferenciación en dos tipos morfológicos completamente distintos. La Iglesia Católica de Occidente se había centralizado bajo la autoridad de la Santa Sede —una gran potencia que logró humillar a su único igual concebible, el Sacro Imperio Romano, y retardar por algunos siglos la articulación de la Sociedad Occidental en los Estados locales netamente limitados y estrechamente autocentrados de la Edad Moderna—. Mientras tanto, la Iglesia Ortodoxa se había trasformado en dependencia del Estado, primero en el Imperio Romano de Oriente revivificado y luego en cada uno de los otros Estados que fueron atraí-

[1] Véase I. B (III) y (IV), *supra*.

dos al círculo de la Sociedad Cristiana Ortodoxa por conversión; de modo que la Cristiandad Ortodoxa, en la edad correspondiente a la "Edad Media" del Occidente, presentó un espectáculo enteramente diferente del mostrado por la Cristiandad Occidental medieval, pero no tan distinto de aquél de la parte protestante del mundo occidental moderno, donde el mapa de las afiliaciones eclesiásticas se conforma al mapa de las soberanías políticas [1] y donde la gente de una misma fe, en lugar de estar unida en el seno de una iglesia, está dividida entre cierto número de iglesias locales que son separadas, no porque difieran en la práctica o el credo, sino porque han nacido con las fundaciones de Estados soberanos separados.

Las Sociedades Iránica y Arábica.

La próxima sociedad viviente que debemos examinar es el Islam; y cuando escudriñamos el fondo de la historia islámica, distinguimos allí un Estado universal, una iglesia universal y una *völkerwanderung* que no son idénticos a aquéllos del fondo común de la Cristiandad Occidental y la Ortodoxa, pero que son indiscutiblemente análogos a ellos. El Estado universal islámico es el Califato Abasida de Bagdad.[2] La Iglesia universal es, claro está, el Islam mismo. La *völkerwanderung* que invadió el territorio del Califato a su caída procedía de los nómadas turcos y mogoles de la estepa eurasiática, los nómadas bereberes del Sahara y montañeses del Atlas, y los nómadas árabes de la península arábiga que irrumpieron en Irak bajo el mando de los cármatas y también inundaron el África Nordoccidental chocando contra el movimiento correspondiente de los bereberes y dominándolo —en la migración de los Banu Hilal y las tribus a ellos vinculados de *badu* [3] árabes—. El interregno ocupado por esta *völkerwanderung* y por las vidas efímeras de los "Estados-sucesores" bárbaros del Califato se extendió durante aproximadamente tres siglos que pueden expresarse en términos de la era cristiana por las fechas convencionales de 975-1275.[4] La segunda fecha representa aproximadamente el *terminus post quem* ha surgido la Sociedad Islámica, tal como la encontramos viviente en el mundo de hoy.

[1] Bajo el principio de "Cuius regio, eius religio."

[2] El Califato Abasida del Cairo posterior fué una evocación de una sombra del Califato de Bagdad, es decir, fué un fenómeno del mismo tipo que el "Imperio Romano de Oriente" en la Cristiandad Ortodoxa y el "Sacro Imperio Romano" en el Occidente. Este fenómeno de la evocación, en sociedades "filiales", de sombras de los Estados universales de sociedades "paternas", es examinado ulteriormente en la parte X, *infra*.

[3] *i. e.*, gente del desierto: plural *badu*, singular *badawi*. La palabra es más familiar a los lectores de habla inglesa y española bajo su forma afrancesada de *bédouin*. Para la *völkerwanderung* de los Banu Hilal en África, véase ulteriormente III. C (II) (b), tomo 3 y también V. C (I) (c) 3, tomo 5, *infra*.

[4] Al trasponer así la *völkerwanderung* post-abasida a nuestra escala temporal encontramos que hubo un intervalo de cerca de seis siglos entre ella y la *völkerwanderung* post-helénica, a la que podemos asignar las fechas convencionales de 375-675

Aquí, según toda analogía, tenemos señales de una sociedad "paterna" más allá del horizonte, respecto de la cual la Sociedad Islámica existente aún tiene "filiación"; y a primera vista parece como si estuviéramos en presencia de una relación entre dos partes solamente, en contraste con la relación tripartita implicada en la doble "filiación" de la Sociedad Occidental y la Cristiana Ortodoxa respecto de la Helénica. En un examen más cuidadoso, empero, hallamos que esta apariencia de simplicidad es una ilusión. La Sociedad Islámica única que existe hoy no es única en su origen sino sólo como consecuencia de un acto de unión. Es decir, no es la única sociedad que ha tenido relación de "filiación" con la sociedad anterior —todavía por identificarse— de la que el Califato Abasida representa la última fase. Es la única sociedad con esta "filiación" que sobrevive, pero ello se debe a que en el curso de su historia se incorporó una sociedad hermana, de la misma "filiación", que originariamente emergió del mismo interregno como una entidad social independiente.

Cuando buscamos la cuna de la sociedad representada por la Sociedad Islámica de hoy sin ninguna ruptura de continuidad o cambio de identidad a medida que rastreamos su historia hasta el momento de su primera emergencia, la hallamos en una parte determinada —una parte relativamente pequeña— del presente mundo islámico. La sociedad que ha llegado a ser la Sociedad Islámica de hoy emergió por primera vez en una zona que se extendía desde el *hinterland* asiático del mar de Mármara hasta el delta del Ganges. Teniendo en cuenta su largo, era relativamente estrecha. En su mayor parte consistía de una cadena única de países: Anatolia, Azerbaiján, Khurasán, Afganistán e Hindustán (en el sentido más restringido del nombre, que designa los llanos de la India Septentrional desde el Punjab hasta Bengala, pero excluye el Dekan). Sólo por su centro esta estrecha zona se dilataba hacia el N. E. para abarcar la cuenca de los ríos Oxo y Yaxartes en el umbral de la estepa eurasiática. La Sociedad Islámica que comenzó a surgir en esta zona hacia el fin del siglo XIII de la era cristiana se integró a su tiempo en Estados de los que derivan casi todos los del mundo islámico presente —con la única excepción notable del Imperio Jerifiano de Marruecos.

No hay, empero, ningún contraste llamativo en el mundo islámico de hoy entre Marruecos por un lado y todos los demás países islámicos por otro; y una división de Dar-al-Islam en una sección marroquí y otra no-marroquí no es por cierto la primera que pasa por nuestras mentes. Cuando nos preguntamos cuál es hoy la división principal en el mundo islámico, nos contestamos sin más que ella es el cisma entre suníes y shiíes; [1] y cuando traducimos esa fisura religiosa a términos geográ-

[1] Los suníes (del árabe *sunnah*: costumbre, uso, tradición) son la secta musulmana ortodoxa y conservadora. Los shiíes (del árabe *shii*, partidario o secuaz) son la secta heterodoxa de los partidarios de Alí, el yerno de Mahoma, a quien consideran el primer sucesor legítimo del Profeta. [*N. del T.*]

ficos, hallamos que corre precisamente a través de la zona que acabamos de delimitar como hogar original de la sociedad. Azerbaiján y Khurasán, en el medio de la cadena de países de que consiste esa zona, son en el día de hoy provincias de Persia; y en el mapa actual el shiísmo ocupa el territorio entero de Persia, con avanzadas en Trascaucasia, el Irak, Hasa, la India y el Yemen. Esta cuña de shiíes corta a los suníes en dos grupos que se hallan geográficamente aislados: al E., los suníes de Asia Central y la India; al O., los suníes de los antiguos territorios del Imperio Otomano en Asia, Europa y África, desde la frontera occidental de Persia hasta la frontera oriental de Marruecos, junto con los suníes de Marruecos mismo.

Este mapa de un mundo islámico dividido en porciones suníes y shiíes se ha hecho tan familiar que requiere un verdadero esfuerzo de imaginación recordar lo reciente que es. Hasta el año 1500 de la era cristiana, ningún musulmán habría sido capaz de anticipar que la zona que hemos definido como hogar original de esta Sociedad Islámica estaba por dividirse en fragmentos en virtud de un cisma religioso. En esa época el shiísmo era una religión minoritaria, endémica en toda la zona mencionada, pero sin ser dominante en ningún lado. La situación se transformó por una revolución que segregó a los adherentes de la fe shií y suní e hizo al shiísmo localmente dominante en un Estado; y esta revolución se llevó a cabo en la carrera de un solo estadista, Ismail Shah Safawí (*dominabatur* 1500-24).[1] Hasta el año 1500, asimismo, ningún observador musulmán habría sido capaz de anticipar que el Imperio Otomano estaba a punto de expandirse sobre los países musulmanes de Asia y África —desde Siria hacia el S. y el O.— en que el árabe había llegado a imponerse a la vez como idioma vernáculo corriente y como lenguaje clásico. Hasta ese tiempo el Imperio Otomano se había extendido enteramente dentro de los límites del territorio de la Cristiandad Ortodoxa, tales como han sido esbozados *supra*; y si la expansión debía continuar, la línea natural de avances otomanos ulteriores debe haber parecido correr en ese tiempo, a los observadores coetáneos, bien en dirección al N.O., hacia la Cristiandad Occidental, bien al S.E., hacia Azerbaiján y los otros países de la zona que era el lugar natal de la nueva Sociedad Islámica a la que los osmanlíes mismos pertenecían. La revolución shií que repentinamente impidió al Imperio Otomano extenderse en esta última dirección también compelió a los osmanlíes a ampliar su dominio sobre los países arábicos a fin de prevenir un ensanchamiento de la nueva potencia shií en esa región; y entre los años 1516 y 1674 la estructura del Imperio Otomano cambió y su centro de gravedad fué desplazado por la anexión de todos los países arábicos desde Siria hasta el Yemen y desde el Irak hasta Argelia inclusive.

[1] Esta revolución —que fué realmente la evocación de una sombra de la vida de una sociedad "paterna"— es examinada ulteriormente, en ese aspecto, en la Parte X, *infra*.

Esto nos recuerda que hasta ese tiempo estos países musulmanes árabes habían yacido fuera del territorio de la Sociedad Islámica vecina, en la zona al N.E. de ellos, a la cual pertenecían tanto los safawíes de Gilán como los osmanlíes de Anatolia. Y, cuando miramos de más cerca, hallamos que este mundo arábico —y particularmente Egipto y Siria— era el hogar de una sociedad diferente que había emergido del mismo interregno independientemente y que tenía "filiación", asimismo, de la sociedad anterior, todavía por identificarse, de la que el Califato Abasida representa la última fase.

Así, después de todo, nos hallamos aquí en presencia de una relación entre tres sociedades, y no dos. Nuestro par de sociedades islámicas, "filiales" ambas de una sociedad anterior única que está en el pasado, debajo del horizonte, corresponde al par más familiar de sociedades —la Occidental y la Cristiana Ortodoxa— que son "filiales" de la Sociedad Helénica. Y, al comparar los dos pares de sociedades "filiales" entre sí, se ve que la sociedad islámica que emergió en lo que podemos llamar la zona pérsico-turca o irania posee cierta semejanza con nuestra Sociedad Occidental, mientras que la otra sociedad islámica, que emergió en lo que podemos llamar la zona árabe, posee cierta semejanza con la Cristiandad Ortodoxa.

Por ejemplo, la sombra del Califato Abasida de Bagdad evocada por los Mamelucos en El Cairo en el siglo XIII nos recuerda la sombra del Imperio Romano evocada en Constantinopla por León el Isáurico en el siglo VIII. La construcción política de los Mamelucos, como la de León, fué relativamente modesta, efectiva y duradera, en contraste con el Imperio de Tamerlán en la zona irania vecina —una forma vasta, vaga y efímera que apareció y desapareció como el Imperio de Carlomagno en el Occidente—.[1] Parejamente, la lengua clásica que era el vehículo de la cultura en la zona arábica era el árabe mismo, que había sido la lengua de la cultura en la sociedad del Califato Abasida de

[1] El Imperio de Tamerlán tiene cierta afinidad con el Califato Abasida del Cairo —como el "Sacro Imperio Romano" tiene cierta afinidad con el "Imperio Romano de Oriente"— en cuanto fué un esfuerzo deliberado y consciente por reavivar el Estado universal que se había quebrado en el interregno precedente. Tamerlán en Trasoxania, como los Mamelucos en Egipto, fué un campeón de la tradición islámica contra el paganismo y barbarie de los nómadas mogoles que habían invadido la zona irania del Imperio Abasida en las últimas convulsiones del interregno post-abasida. (Para el papel de Tamerlán como Guardián de las Marcas del mundo iranio contra el nomadismo eurasiático, véase ulteriormente II. D (v), tomo 2, *infra*.) En la zona Irania durante la mayor parte de un siglo (*circa* 1225-1325), a partir de la conquista mogola, el poder político había estado en manos de feudatarios mogoles paganos del gran kan mogol de Karakorum que eran no ya meramente no-musulmanes sino positivamente anti-islámicos.

"Los imperiosos descendientes de Gengis Kan estaban más prontos a adelantar su descendencia de ese conquistador del mundo como justificación para su ejercicio de la autoridad que a buscar un diploma de investidura de los supuestos descendientes de aquel califa abasida a quien sus parientes habían dado muerte en 1258". (Arnold, Sir T. W.: *The Caliphate*, (Oxford 1924, Clarendon Press), pág. 109.)

Bagdad. En la zona irania, una nueva cultura halló un nuevo vehículo para sí en el persa —un lenguaje que había sido cultivado desde el tiempo del Califato de Bagdad injertándolo en el árabe, como el latín fué cultivado injertándolo en el griego—. El latín, bien se sabe, ha sido la lengua clásica de la Sociedad Occidental y el griego la de la Sociedad Cristiana Ortodoxa; [1] de modo que, también en este punto, la sociedad islámica que emergió en la zona irania semeja a la Sociedad Occidental, mientras que la sociedad islámica que emergió en la zona árabe semeja a las Cristiana Ortodoxa.[2] Finalmente, cabe notar que la conquista y absorción de la sociedad islámica de la zona árabe por

1 Esta afirmación debe ser circunscrita en cuanto la desmembración de la Iglesia Ortodoxa en una constelación de iglesias locales dependientes del establecimiento de los varios Estados en que la Cristiandad Ortodoxa ha llegado a integrarse fué acompañada por la traducción de los textos litúrgicos y las Escrituras, para uso local, del griego a ciertos lenguajes locales. En esta forma otras lenguas clásicas (*e. g.*, georgiano clásico y "viejo esclavonio") llegaron a establecerse en la Cristiandad Ortodoxa lado a lado con el griego clásico. En esto, una vez más, la evolución de la Iglesia Ortodoxa en la Edad Media semejó a la evolución del protestantismo en la Edad Moderna de la Sociedad Occidental.

2 La división del territorio abandonado del Califato Abasida en el curso del interregno post-abasida, en un mundo arábico y otro iránico, puede medirse por la contracción del área en que la lengua arábica estaba en uso corriente como vehículo literario de la cultura —tal como la división del territorio abandonado del Imperio Romano, en el curso del interregno post-helénico, en un mundo cristiano ortodoxo y uno occidental, puede medirse por la contracción del área del uso literario del griego.

En la culminación del Califato Abasida se escribían y leían obras literarias arábicas por doquiera en los territorios abasidas; y no sólo hombres de negocios sino también hombres de letras circulaban libremente de un extremo al otro del Imperio (tal como, en la culminación del Imperio Romano, se escribía y leía el griego en todas partes del Imperio por los hombres cultos). El desmembramiento del Califato Abasida, consumado por la invasión mogola en el siglo XIII, fué seguido por una reducción del territorio árabe literario a las regiones donde el árabe era la lengua vernácula corriente. Antes podía surgir un gran escritor árabe en la cuenca del Oxo y el Yaxartes o en Khurasán o en la Península Ibérica; mas después del siglo XIII el campo de la literatura arábica secular llegó a estar prácticamente restringido a Egipto y Siria (con algunas pocas brillantes excepciones como Abenjaldun (*vivebat* 1332-1404) en el Mogreb). Desde entonces, el único dominio que el lenguaje árabe clásico retuvo en aquellas partes de Dar-al-Islam donde las lenguas vernánculas corrientes eran no-árabes lo debió a ser la lengua del Corán. Esto aseguró su mantenimiento por todo el mundo islámico, como vehículo de la teología escolástica; pero fuera de las regiones de habla árabe la lengua dejó de ser empleada como vehículo bien de la literatura secular, bien de la administración política, y en la zona irania su lugar fué ocupado para esos fines por el persa. En esa zona, durante el interregno post-abasida, el persa ganó el terreno perdido por el árabe (tal como, en la Cristiandad Occidental, durante el interregno post-helénico, el latín se aseguró el monopolio literario a expensas del griego). Fué el persa, y no el árabe, el que llegó a ser lenguaje culto de los invasores bárbaros de habla turca de la estepa eurasiática que irrumpieron en la zona irania (tal como, en la Cristiandad Occidental, fué el latín el que llegó a ser lenguaje culto de los bárbaros teutones). En la medida en que los descendientes de los invasores bárbaros turcos lograron crear nuevas literaturas en sus propias lenguas vernáculas, las formaron sobre modelos persas antes que árabes.

la sociedad islámica de la zona irania, que ocurrió en el siglo XVI, tiene su paralelo en la agresión de la Cristiandad Occidental contra la Ortodoxa durante las Cruzadas. Cuando culminó esta agresión, a comienzos del siglo XIII, en la desviación de la Cuarta Cruzada a Constantinopla, pareció por un momento como si la Cristiandad Ortodoxa fuera a ser permanentemente conquistada y absorbida por la sociedad hermana —destino éste que llegó a ser en la realidad el de la sociedad islámica de la zona árabe unos tres siglos más tarde cuando el padishah otomano Selim derrocó el poder mameluco y extinguió el Califato Abasida del Cairo en 1517.

Sería desproporcionado estudiar las historias de estas dos sociedades islámicas con más detalle en este lugar.[1] Al distinguirlas una de otra hemos cumplido nuestro propósito inmediato, y sólo nos queda antes de continuar hallar nombres para ellas. Podemos llamarlas "Iránica" [2] y "Arábica", según las dos zonas geográficas en que emergieron respectivamente.

La Sociedad Siríaca.

Habiéndonos así detenido para distinguir y dar nombre a dos sociedades islámicas —la Iránica y la Arábica— existentes bajo la superficie de la Sociedad Islámica unificada tardíamente y por fuerza con que comenzamos, podemos proceder ahora a nuestro objetivo original de identificar la sociedad anterior, "paterna" respecto a este par "filial", cuya existencia en el pasado, bajo el horizonte, es señalada por los tres fenómenos del Estado universal representado por el Califato Abasida de Bagdad, la iglesia universal representada por el Islam, y la *völkerwanderung* en que el viejo territorio del Califato de Bagdad fué invadido por bárbaros en los tres siglos entre aproximadamente 975 y 1275.

Tratemos de identificar esta sociedad desconocida formulando una igualación entre su historia, de la que conocemos el último tramo, y la historia de la Sociedad Helénica, que nos cae en suerte conocer en todas sus etapas. El Estado universal de la Sociedad Helénica fué el Imperio Romano, y la fase antecedente inmediata de la historia helénica fueron unos "tiempos revueltos" frente a los cuales el régimen del Estado universal se alza en claro contraste. Los "tiempos revueltos" helénicos fueron una edad en la que el mundo helénico estaba compuesto por una variedad de Estados en vez de estar incorporados en un solo Estado; y esos Estados locales infligieron heridas mortales a la

[1] Un estudio más detallado se hallará en I. C (1) (b), Anejo I, *infra*.

[2] "Iránica" es menos engorroso que "Pérsico-turca" y en realidad no es menos preciso. "Pérsico-turca" expresa el hecho de que la mayor parte de los pueblos del hogar original de la sociedad hablaron lenguas vernáculas ya persas, ya turcas (tal como podría acuñarse la expresión "latino-teutón" para expresar un hecho correspondiente en la Cristiandad Occidental). "Iránica", empero, expresa el hecho más significativo de que el vehículo de la nueva cultura que estaba emergiendo en esa región era la lengua y literatura clásica del Irán.

sociedad en una serie de guerras crecientemente destructivas que sólo terminaron con el derrocamiento de todos los demás Estados contendientes por un sobreviviente victorioso, el Imperio Romano. ¿Hallamos una situación similar si damos una ojeada a los antecedentes inmediatos del Califato Abasida de Bagdad?

La respuesta a esta pregunta es negativa. El Califato Abasida de Bagdad no se estableció mediante el lento y laborioso proceso que fué necesario para la hechura del Imperio Romano. No comenzó como un Estado local entre muchos otros, para crecer luego gradualmente hasta llegar a ser un Estado universal, conquistando sucesivamente a todos sus congéneres en una lucha prolongada y sanguinaria por la "supervivencia del más apto". Ganó su posición de un solo golpe, capturando la mayor parte de los territorios de un Estado único que en realidad imperaba sobre un área algo mayor que la que el Califato Abasida logró adquirir de él. Esa víctima única, con cuya ruina hizo su fortuna el Califato Abasida de Bagdad, fué el Califato Omeya de Damasco; y el Califato Omeya de Damasco fué uno de los "Estados-sucesores" del Imperio Romano.

¿Por qué sucumbieron los Omeyas ante los Abasidas? ¿Y por qué el cambio de dinastía fué seguido por un traslado de la capital desde Damasco, en Siria, a Bagdad, en el Irak? Las dos rupturas de continuidad pueden atribuirse a una idéntica causa. Mientras las bandas guerreras árabes musulmanas primitivas que prepararon el terreno para el establecimiento del Califato Omeya habían estado conquistando las provincias romanas de Siria y Egipto con su mano derecha —irrumpiendo a través de estos sectores de las fronteras imperiales romanas desde una "tierra de nadie" en Arabia [1]—, su mano izquierda se había empleado en conquistar la totalidad del territorio del imperio adyacente de los Sasánidas. Como el Imperio Sasánida abarcaba todo Irak e Irán, su anexión quebró el equilibrio y alteró la naturaleza del "Estado-sucesor" árabe del Imperio Romano organizado desde una base en Siria por el fundador de la dinastía Omeya, Mohawia (*regnabat* 656-80); [2] y esta inclusión accidental de un gigantesco miembro extraño en la estructura del Califato Omeya explica su fin peculiar. Mientras que

[1] Arabia se extendía al S.E. de los dominios romanos en Siria, y tal vez sea ésta la razón por la que los árabes musulmanes llegaron a ser conocidos como "sarracenos" u "orientales". El adjetivo griego Σαρακηνός proviene del sustantivo árabe شَرْق: "el Este", y esta etimología indica que el nombre fué acuñado por los árabes occidentales colocados bajo el gobierno de los Banu Ghasan, quienes eran los Guardianes de las Marcas del Imperio Romano en esta región en la época en que irrumpieron los árabes musulmanes.

[2] Computando como comienzo del gobierno efectivo de Mohawia en Siria la fecha de la muerte del califa Otmán y no la del califa Alí, aunque Mohawia no asumió el título de Califa hasta esa última data. Durante los años en que Alí gobernaba el anterior territorio de los Sasánidas desde Cufa, mientras Mohawia, desde Damasco, gobernaba las viejas provincias romanas de Siria y Egipto, la unión de estos territorios, que había sido producida por la conquista árabe, quedó temporalmente disuelta.

los otros "Estados-sucesores" del Imperio Romano terminaron por ser o bien reconquistados por el Imperio expirante o bien conquistados por uno de su propia clase,[1] el "Estado-sucesor" omeya tuvo el fin excepcional de ser eliminado por otro Estado de aproximadamente la misma extensión —el Califato Abasida de Bagdad— que dejó una marca perdurable en la historia. La dejó porque los Abasidas hicieron una unidad social de las dos áreas —una originalmente conquistada de los romanos y la otra de los sasánidas— que habían estado unidas políticamente bajo el precedente régimen omeya. Este proceso de unificación social había comenzado en realidad algún tiempo antes que los Omeyas cayeran y los Abasidas reinaran en su lugar. Puede hacérselo remontar hasta el tiempo del califa omeya Hixem (*imperabat* 724-43) o incluso hasta el reino de Omar II (*imperabat* 717-20). Pero el proceso fué consumado por los Abasidas,[2] y lo simbolizó el traslado de la capital a Bagdad —el verdadero centro de gravedad de un imperio que se extendía desde el África Septentrional hasta Trasoxania—. Damasco, elegida como capital por los Omeyas, había sido demasiado excéntrica, en el sentido literal de la palabra, para tornarse la sede permanente del gobierno de este inmenso imperio (por más que Damasco estaba admirablemente colocada para servir sencillamente como capital de un "Estado-sucesor" árabe del Imperio Romano si Mohawia se hubiera contentado con combinar las antiguas provincias romanas de Siria y Egipto con la "tierra de nadie" de Arabia de la que él y sus bandas guerreras habían venido).[3] Dada la situación, se presentaban dos fines alternativos ante el Califato Omeya. O bien debía desmembrarse en sus dos partes constituyentes o bien, caso que esas partes fueran a mantenerse juntas y fusionarse, debía haber una unión más estrecha, del tipo que fué efectivamente logrado a la postre después que los Abasidas tomaron el Califato, por la fuerza, de los Omeyas.

El hecho de que esta segunda alternativa fuera la que se dió efectivamente indica que había algo en la situación que la favorecía. La unión meramente externa entre las antiguas provincias orientales del Imperio Romano y los antiguos territorios de los Sasánidas, que había sido lograda casualmente por los conquistadores árabes musulmanes primitivos y que había sido mantenida bajo el régimen omeya, fué por lo visto inaceptable no porque fuera difícil de manejar sino porque era superficial. Se daba una corriente social que estaba llevando los habitantes de las dos partes constituyentes del Califato Omeya hacia

[1] Véase pág. 82, *supra*.

[2] Para un examen de la evolución social interna del Califato con mayor detalle, véase V. C (1) (c) 2, tomo 5. *infra*.

[3] El territorio de Mohawia se redujo a esos límites manejables mientras el califa Alí gobernó desde Cufa los antiguos territorios de los Sasánidas en el Irak y el Irán. Durante esta breve fase el "Estado-sucesor" árabe del Imperio Romano al que se gobernaba desde Damasco semejaba, tanto en extensión como en carácter, al "Estado-sucesor" prematuro y abortado que había sido gobernado desde Palmira por Zenobia cuatro siglos antes.

una unión de tipo más estrecho y profundo; y esta corriente parece haber sido lo que barrió la Casa de Omeya y llevó al poder a la Casa de Abás, a fin de que la dinastía nueva pudiera llevar a cabo con presteza de ánimo la obra de unificación que la vieja dinastía había estado emprendiendo sólo de mala gana.

Al lanzarnos a descubrir de dónde provenía ese poderoso impulso hacia la unificación, convendrá quizás buscar la clave en la historia antecedente de aquella división entre la parte romana y la sasánida del Imperio Omeya que los Abasidas lograron borrar.

Cuando se restauró por última vez la frontera entre los imperios Romano y Sasánida en el año 628, en la víspera de la conquista árabe, ella había existido durante cerca de 700 años, a partir de la primera organización de la provincia romana de Siria por Pompeyo en el año 64 a. de C. Durante esos siete siglos la línea había sido singularmente estable, y había variado dentro de un margen muy estrecho: en una condición más fluctuante se la puede rastrear hasta en 140 a. de C., cuando la Monarquía Seléucida, de la que la provincia romana de Siria era una especie de legado residual, había perdido el Irak, así como todos sus antiguos dominios más el E., en Irán, a manos de los arsácidas, quienes eran los predecesores de los sasánidas. Tan pronto como evocamos la historia entera de esta línea divisoria [1] nos percatamos de cuál fué su importancia histórica. Fué la línea a lo largo de la cual se restauró provisionalmente el equilibrio después del inmenso trastorno que acompañó el derrocamiento del Imperio de los Aquemé-nidas por Alejandro Magno. El helenismo, que avanzó tras los pasos del conquistador macedón, se extendió hacia el E. sobre el antiguo territorio del Imperio Aqueménida caído, y estableció su ascendiente de extremo a extremo de él por unos dos siglos.[2] Luego el péndulo osciló de nuevo hacia el O. con una violencia proporcionada a la fuerza original del golpe de Alejandro, de modo que hubo tiempos entre el colapso de la Monarquía Seléucida y las campañas orientales de Pompeyo en que pareció como si los orientales rebelados fueran no sólo a barrer el helenismo fuera de Asia sino también a subyugar a Grecia misma.[3] La intervención de los romanos lanzó el péndulo hacia el E. nuevamente, pero esta vez se detuvo, a mitad del recorrido a través del antiguo territorio aqueménida, a lo largo de la línea que estamos estudiando; y durante los siete siglos que precedieron a la conquista árabe el equilibrio provisional a lo largo de ella nunca fué quebrado

[1] Para un examen ulterior de esta línea, véanse las Partes IX y XI, *infra*.

[2] *i.e.*, desde el derrocamiento del Imperio Aqueménida por Alejandro Magno en 334-330 a. de C. hasta el desbarate del helenismo en el Irán y el Irak durante la última parte del siglo II a. de C.

[3] *e. g.*, en los años 87 y 86 a. de C., durante la primera parte de las operaciones de Sila contra Mitridates del Ponto, cuando Grecia era el teatro de la guerra. En estas campañas los ejércitos de Mitridates penetraron tan profundamente dentro de la Grecia del continente europeo como lo habían hecho los de Jerjes en 480-479 a. de C.

permanentemente ni por las insurrecciones ocasionales de los judíos y otros orientales en el lado romano de la línea ni por las guerras entre romanos y arsácidas y sasánidas que ocurrieron con frecuencia e intensidad crecientes desde la inconcluyente derrota de Craso hasta la victoria similar de Heraclio.[1]

De esta suerte, al rastrear hasta sus orígenes históricos la línea que los califas abasidas borraron por último al fusionar los dos territorios que había dividido, hallamos que debió su existencia al desmembramiento de un imperio anterior —el Imperio de los Aqueménidas— en que esos mismos territorios habían estado unidos antes. La unión de los territorios bajo el régimen abasida resulta, pues, haber sido una reunión; y esta observación da un indicio de cuál puede haber sido la corriente social que promovía esa unión tan fuertemente al tiempo en que los Omeyas cedían ante los Abasidas. Puede haber sido un impulso —sobre todo inconsciente, a no dudarlo, pero por cierto no menos poderoso, y probablemente más persistente, que si se lo hubiera concebido claramente— para unir una vez más las partes de un todo que habían sido separadas por fuerza, y con ello deshacer completamente una acción que había quedado interrumpida —deshecha a medias y con la otra mitad todavía por deshacer— durante aquellos siglos en que una línea arbitraria de división había hendido en dos el antiguo territorio del Imperio Aqueménida. Bajo esta luz, las conquistas cataclísmicas de los árabes musulmanes primitivos parecen responder antistróficamente, en el ritmo de la historia, a las conquistas cataclísmicas de Alejandro. Como éstas, cambiaron la faz del mundo en media docena de años; pero en lugar de cambiarla hasta hacer imposible su reconocimiento, *more Macedonico,* la cambiaron retroactivamente dándole un parecido reconocible con lo que había sido antes. Así como la conquista macedónica, al quebrar el Imperio Aqueménida, preparó el terreno para la semilla del helenismo, parejamente, la conquista árabe abrió el camino para que los Omeyas posteriores, y después de ellos los Abasidas, reconstruyeran un Estado universal que fué el equivalente del Imperio Aqueménida. Si superponemos el mapa de cualquiera de los imperios sobre el del otro, nos sorprenderá la proximidad con que se corresponden sus contornos, y hallaremos que la correspondencia no es simplemente geográfica sino que se extiende a los métodos de administración e incluso a los fenómenos más íntimos de la vida social y espiritual.[2] Puede expresarse la función histórica del Califato Abasida describiéndolo como una "reintegración" o "reanudación" del Imperio Aqueménida —la reintegración de una estructura política que había sido quebrada por el impacto de una fuerza externa, y la reanudación de una fase de la vida social que había sido interrumpida por una intrusión extranjera.

¿Es acaso fantástico concebir la posibilidad de una relación tal entre

[1] El ritmo de esta serie de guerras es examinado *infra* en la Parte XI.
[2] Esta correspondencia es examinada con mayor detalle en la Parte VI, *infra.*

dos instituciones que estaban separadas en el tiempo por un intervalo de más de un milenio? Si esto parece fantástico a primera vista, podemos reflexionar en que un intervalo que midió treinta y seis generaciones de vidas humanas fué totalmente ocupado por un solo acontecimiento histórico: la colisión entre la Sociedad Helénica y esa otra sociedad —aún por identificarse— que se manifestó (como sugerimos) por igual en el Imperio Aqueménida antes de la colisión y en el Califato Abasida después de ella. Debemos también tener en cuenta que en esa colisión la víctima fué la parte no-helénica. La carrera de esta sociedad fué repentina y violentamente interrumpida por la intrusión de una fuerza extraña; y de una interferencia anormal tal con el curso de la vida puede esperarse que produzca una reacción anormal bajo la forma de una parálisis que dure tanto tiempo como la intrusión misma. Tan pronto, empero, como se haya expelido al intruso extranjero, es de esperar que la víctima reasuma la postura de que la había arrancado el impacto original y que reanude la carrera detenida por la intrusión.[1] Si estas esperanzas son razonables, no parece fantástico interpretar el Califato Abasida —un Estado universal que siguió al interludio de la intrusión helénica en la vida de nuestra sociedad aún inidentificada— como una "reintegración" o "reanudación" del Estado universal que precedió al interludio, es decir, el Imperio Aqueménida. Esto es con seguridad menos fantástico que descartar como coincidencias fortuitas los notables parecidos entre dos Estados universales que se hallan entre sí en esta relación histórica peculiar.

El problema será estudiado más de cerca en capítulos posteriores.[2] Nuestro interés actual es identificar más representantes de la especie de sociedad que estamos examinando; y, en nuestra prosecución de este objetivo, podemos permitirnos aquí, al menos provisionalmente, considerar al Califato Abasida una "reanudación" del Imperio Aqueménida, dejando a un lado para nuestro propósito actual la intrusión helénica que intervino entre ellos.[3] Si aceptamos este postulado, pode-

[1] Cuando el erizo que avanza lentamente por el campo es atacado por un perro, se detiene en seguida, se enrosca sobre sí mismo en forma de bola espinosa, y queda sin movimiento en esa rígida postura defensiva hasta que el perro se cansa en su intento de hallar un punto débil en la armadura. Tan pronto como el atacante abandona su propósito y se aleja, el erizo se desenrosca, retoma la postura de avance que el ataque del perro le había forzado a dejar y reanuda su viaje a través del campo hacia la meta original. Su conducta es siempre ésta sea cual fuere el tiempo de la interrupción. Y sin embargo no hay ninguna razón para suponer que paso alguno de la acción sea intencionado; ni siquiera consciente. Por analogía con esto, cabe imaginar a una sociedad comportándose similarmente en circunstancias correspondientes. Esta suposición no implica la falacia de interpretar la conducta de una sociedad como si poseyera las facultades de un ser humano autoconsciente racional. "Le passé n'a pas besoin d'être connu pour peser lourdement sur le présent. Il laisse au fond de l'inconscient des instincts, plus puissants que des souvenirs précis." (Gautier, E. F.: *Les Siècles Obscurs du Maghreb* (París 1927, Payot), pág. 414.)

[2] Véanse las Partes VI y IX *infra*.

[3] Hubo, por cierto, un aspecto del régimen abasida en que su papel fué promo-

mos ahora examinar los antecedentes inmediatos del Imperio Aquemé-nida en búsqueda de ese fenómeno que no logramos distinguir en los antecedentes inmediatos del Califato Abasida; es decir, unos "tiempos revueltos" semejantes a los que en la historia helénica precedieron inmediatamente al establecimiento del Imperio Romano. Y esta vez nuestra búsqueda no es vana; porque el Imperio Aqueménida surgió verdaderamente de una multitud de Estados que a su tiempo desaparecieron en una serie de guerras cada vez más destructoras.

La similitud general entre la génesis del Imperio Aqueménida y la del Imperio Romano es indiscutible. La mayor diferencia de detalle está en que el Estado universal helénico se desarrolló partiendo del mismo Estado precisamente, entre los Estados "provincianos" eliminados, que había sido el agente principal de destrucción en la antecedente lucha por la supervivencia, mientras que en la génesis del Imperio Aqueménida la parte de Roma fué desempeñada por diferentes estados "provincianos" en los varios actos de la tragedia. La potencia aqueménida, que estableció efectivamente el Estado universal en el último acto, no fué la que, en actos anteriores, había preparado el terreno batiendo a sus vecinos. Esta potencia fué Asiria, pero cuando estaba a punto de completar su obra se destruyó a sí misma por el propio exceso de su belicosidad.[1] Pocos instantes antes del gran final el protagonista fué dramáticamente derribado, y asumió su papel inesperadamente un actor que hasta entonces se había contentado con desempeñar una parte menuda en un rincón protegido del fondo del escenario.[2] Los aqueménidas cosecharon donde los asirios habían sembrado. Con todo, esta sustitución de un actor por otro en la hora undécima [3] no cambió el argumento; y no podemos comparar las dos actuaciones que terminaron respectivamente en el establecimiento del Imperio Aqueménida y el establecimiento del Imperio Romano sin percibir que las diferencias entre ellas son meras variaciones sobre un mismo tema.

Habiendo distinguido así unos "tiempos revueltos" antecedentes al Imperio Aqueménida, podemos ahora quizás identificar por fin la

---

ver el helenismo y no destruirlo; porque, bajo el orden abasida, las mentes orientales hicieron suyas la filosofía y la ciencia helénica en forma mucho más completa que aquélla en que habían asimilado en tiempo alguno la cultura helénica durante los siglos en que una gran parte de los *ci-devant* territorios aqueménidas estaban bajo el dominio macedónico o romano. Para este filhelenismo cultural de los Abasidas y sus súbditos, véase ulteriormente la Parte IX, *infra*.

[1] Para un examen ulterior de la belicosidad asiria, véase IV. C (III) (c) 3 (α), tomo 4, *infra*.

[2] La potencia aqueménida comenzó como Estado atrasado y sin importancia en lo que es ahora la provincia persa de *Fars* (Persis) en el borde sudoccidental de la altiplanicie irania. El derrocamiento de Elam por Asiria en 655-639 a. de C. —el último gran acto de destrucción de Asiria antes de destruirse a sí misma— dió a los aqueménidas su primera oportunidad para engrandecerse. Descendieron sobre las tierras bajas abandonadas de Elam (en lo que es ahora la provincia persa de Khuzistán) y establecieron su capital en Susa, la antigua metrópoli del extinto Estado elamita.

[3] V. Mateo XX, 6 y 9. [*N. del T.*]

sociedad que vivió a través de las experiencias sucesivas de estos "tiempos revueltos", el Imperio Aqueménida, la intrusión helénica, el Califato Abasida de Bagdad, la iglesia universal del Islam, y la *völkerwanderung* que siguió a la caída del Imperio Abasida y ocupó el interregno al que puso fin la emergencia de las Sociedades Iránica y Arábica.

En forma negativa, podemos inferir que esta sociedad no fué idéntica a aquélla a que pertenecían los asirios. En la historia de esta sociedad, los asirios, en una etapa primera, desempeñaron, como los macedones en una etapa posterior, el papel de intrusos que vinieron y se fueron. En realidad, la cultura que los asirios representaban no sobrevivió por mucho al *débâcle* político en que terminó su propia belicosidad. Podemos reconstruir el proceso de su expulsión pacífica de la cultura en que se habían introducido por fuerza en el reemplazo gradual del lenguaje acadio y la escritura cuneiforme por el lenguaje y el alfabeto arameos.

Los asirios mismos, en sus últimos días, emplearon el alfabeto arameo para escribir sobre pergamino como suplemento al empleo normal de su escritura cuneiforme tradicional, que inscribían sobre piedra o imprimían sobre tabletas de arcilla. Puede presumirse que cuando emplearon el alfabeto arameo hayan escrito la lengua aramea.[1] Sea como fuere, después de la destrucción del Estado asirio y del Imperio Neobabilónico de corta vida que intervino entre la caída de los asirios y el surgimiento de los aqueménidas, el lenguaje y el alfabeto arameo, avanzando de consuno, continuaron ganando terreno a la vez sobre el lenguaje acadio afín y la escritura cuneiforme ajena que le servía de vehículo,[2] hasta que, en el curso del último siglo antes del comienzo de la era cristiana, ambos se extinguieron en toda sus antiguas tierras patrias de Asiria y Babilonia.[3]

Puede rastrearse un proceso correspondiente en la historia de la lengua iránica, que emergió súbitamente de la oscuridad porque era la lengua nativa de los aqueménidas y de sus paisanos los persas y los medos, quienes eran los pueblos gobernantes en el Imperio Aquemenida. Confrontados con el problema de llevar registros en un lenguaje que no había desarrollado ninguna escritura propia, los iránicos de la

[1] Esto les habría resultado natural, ya que el lenguaje arameo era miembro de la misma familia —la semítica— a que pertenecía el lenguaje acadio en que los asirios se expresaban en cuneiforme.

[2] La escritura cuneiforme no era un alfabeto, sino un silabario fonético combinado con una colección de ideogramas. Había sido desarrollado originalmente para servir de vehículo al lenguaje sumerio, que no tenía afinidad alguna con el dialecto acadio del semítico para el que la escritura llegó a usarse. El empleo de cuneiforme para expresar dos lenguas sin parentesco entre sí explica tal vez en parte por qué los ideogramas se mantuvieron lado a lado con los carácteres fonéticos. Los ideogramas se escribían idénticamente en sumerio y en acadio, aunque naturalmente, se los traducía vocalmente a palabras por completo diferentes. Algunos caracteres usados como ideogramas en acadio tenían valor fonético en sumerio

[3] Véase en este capítulo la pág. 144 y II. D (v), tomo 2, *infra.*

edad aqueménida adaptaron a la vez la escritura cuneiforme y el alfabeto arameo para expresar su lengua materna en los medios de la piedra y el pergamino respectivamente. Las inscripciones cuneiformes de los aqueménidas mismos son los únicos monumentos del lenguaje que sobreviven de esa edad; pero durante la intrusión helénica, cuando no había ningún Gran Rey en el Irán que tallara un registro de sus hazañas en caracteres cuneiformes sobre la ladera de las montañas, las escrituras de la Iglesia de Zoroastro, que estaban compuestas en un dialecto iránico pariente del de las inscripciones aqueménidas, continuaron siendo copiadas sobre rollos de pergamino con letras arameas, con el resultado de que en el Irán, como en el Irak, se extinguieron los caracteres cuneiformes y se impuso el alfabeto arameo. Además, siguiendo los pasos del alfabeto, la lengua aramea logró alojamiento en el cuerpo del lenguaje iránico —a pesar del hecho de que el iránico, que era un miembro de la familia indoeuropea, no tenía en manera alguna esa afinidad natural con el arameo que había ayudado a éste a suplantar a su propio hermano semítico el acadio—. En pehlevi [1] algunas de las palabras iránicas se escribían en el alfabeto arameo fonéticamente, pero otras eran representadas por las palabras correspondientes del lenguaje arameo. Se supone que estas palabras arameas eran tratadas como ideogramas expresados fonéticamente por sus sinónimos iránicos.[2] En la etapa siguiente, empero, cuando el pehlevi se trasformó en lo que ahora es llamado "persa",[3] por el reemplazo con el alfabeto arábico y palabras asimiladas arábicas del alfabeto arameo y palabras asimiladas arameas como consecuencia de la conquista árabe,[4] estas palabras asimiladas arábicas fueron pronunciadas como se escribían, y se tornaron elementos integrales del habla viviente.

Aquí distinguimos un proceso que se desarrolló pacífica y firmemente durante y después y a pesar de las intrusiones sucesivas de asirios y macedones: dos elementos de cultura, provenientes uno de Siria y el otro del Irán, se estaban imponiendo contemporáneamente y a la par entraban en asociación aún más estrecha entre sí. A partir del último tramo de los "tiempos revueltos" que precedieron al establecimiento del Imperio Aqueménida, cuando los arameos conquistados comenzaban a cautivar a sus conquistadores asirios, hasta el tiempo del Califato Abasida de Bagdad, cuando la lengua persa estaba siendo

[1] Literalmente: "Parto". El nombre indica que esta fase del lenguaje iránico, en cuanto hablado y escrito, llegó a la madurez en el tiempo de los arsácidas, aunque el tiempo en que más floreció fué la edad posterior de los sasánidas.

[2] Parece extraño que los iránicos hubieran caído en el uso de ideogramas para escribir su lengua en un alfabeto libre de ideogramas, si se considera que los evitaron y no usaron más que caracteres fonéticos cuando tomaron la escritura cuneiforme, en la que abundaban los ideogramas.

[3] "Farsi", es decir, el dialecto del iránico corriente en la provincia de Fars (Persia).

[4] Esta sustitución fué fácil porque el arábico, como el acadio, era miembro de la misma familia de lenguajes —la semítica— a que pertenecía el arameo, mientras que el alfabeto árabe derivaba de una forma del alfabeto arameo anterior a la usada para expresar el pehlevi.

equipada con palabras asimiladas arábicas y trasliterada al alfabeto arábico, hemos contemplado este proceso en el espejo de las lenguas y las escrituras. Si queremos distinguirlo en una etapa más temprana, podemos mirar en el espejo de la religión y observar cómo los mismos "tiempos revueltos" animaron con la misma inspiración a Zoroastro, el profeta del Irán, y a los profetas contemporáneos de Israel y Judá.[1]

Al analizar esta cultura sirio-iránica, ¿podemos determinar si fué el elemento sirio o el iránico el que trajo la contribución mayor? ¿Y podemos tal vez llevar nuestro análisis aún más lejos y determinar cuál de los dos fué el contribuyente original? La historia de la religión no nos da ninguna clave segura; [2] pero la historia de la literatura sugiere que el socio dominante fué Siria y no Irán.[3] Y si ahora tratamos de

[1] Se admite ahora por todos que, durante los cuatro siglos más o menos que precedieron a la unión política de los iranios y sirios en el Imperio de los Aquemónidas, las religiones del Irán e Israel se habían estado desarrollando al hilo de ciertas ideas de alto interés que las diferenciaban a ambas de todas las demás religiones contemporáneas y, al mismo tiempo, las llevaban a converger una hacia otra. ¿Se debía esta convergencia al influjo de una de las partes sobre la otra (*e. g.*, el influjo de los israelitas trasplantados por los asirios a las "ciudades de los Medos")? ¿O se debía a que una aflicción idéntica, bajo la forma de la belicosidad asiria, producía efectos espirituales idénticos, mediante reacciones independientes pero similares, en las almas de los que sufrían bajo ella? Para nuestro propósito inmediato aquí, la cuestión carece de importancia. Sea cual fuere la alternativa que resulte verdadera, los israelitas e iranios de esta edad estaban pasando ya por las mismas experiencias espirituales, y en virtud de ello estaban ya tornándose miembros coparticipantes de la misma sociedad.

[2] Si hay algún fundamento para sospechar que hubo influencia religiosa de Siria sobre el Irán en la edad asiria (véase la nota precedente), hay quizás fundamento más sólido para pensar que en la edad aquemónida la corriente principal de influencia religiosa fluyó en la dirección opuesta. (Véase Gall, A. von: Βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Heidelberg 1926, Winter).)

[3] En soporte de esta concepción de que el elemento sirio es el predominante en la cultura sirio-iránica, podemos citar la alta autoridad del profesor Edward G. Browne:

"Los persas... desde la edad de la conquista mahometana —es decir, durante más de mil doscientos años— han continuado usando el lenguaje arábico casi con exclusión del suyo propio al escribir sobre ciertas materias, particularmente sobre teología y filosofía; a la par que durante los dos siglos que siguieron inmediatamente a la invasión árabe el lenguaje de los conquistadores fué, salvo entre aquéllos que todavía se adhirieron a la antigua fe nacional de Zoroastro, casi el único medio literario empleado en Persia. Dejar a un lado esa literatura sería dejar a un lado muchas de las manifestaciones más importantes y características del genio persa, y formarse un juicio completamente incorrecto de la actividad intelectual de ese pueblo ingenioso y de talento...

"Es notable lo grande que ha sido en todos los períodos de la historia la influencia semítica sobre Persia: árabe en el último tiempo sasánida y en el mahometano; aramea en los primeros días sasánidas y en los últimos partos; asiria en una época todavía más antigua. Y en verdad es casi imposible insistir exageradamente sobre ese hecho; porque el estudio del persa de nada ha sufrido tanto como de la concepción puramente filológica que considera las afinidades meramente linguísticas y raciales como infinitamente más importantes y significativas que las influencias mucho más profundas y más potentes del contacto literario y religioso... Si, como adjunto a mi equipo para el estudio del pensamiento y la literatura persas, se me ofreciera la elección entre un conocimiento sólido de los lenguajes semíticos y los

extender nuestro examen más allá en el pasado, detrás de los "tiempos revueltos", hasta una edad de crecimiento, hallaremos que en esa edad el Irán se desvanece del cuadro, mientras que vislumbraremos una sociedad en Siria, en la generación del rey Salomón y de su contemporáneo el rey Hiram, que estaba acabando de descubrir los océanos Atlántico e Índico y que ya había descubierto el alfabeto.[1]

Aquí al fin hemos identificado la sociedad, antecedente de la Islámica y en relación de "paternidad" con ella, en cuya búsqueda hemos gastado tanto tiempo. Falta darle un nombre. Quizás "siríaca" sea el más conveniente.[2]

---

arios, elegiría sin vacilar, colocado en ese punto de vista, los primeros. Un buen conocimiento de los lenguajes arameos es esencial para el estudio del pehlevi, y una investigación fructífera del pensamiento y la literatura post-mahometanos en Persia es imposible sin una amplia familiaridad con los libros árabes; en tanto que en esos dos campos el conocimiento del sánscrito es de muy poco uso, e incluso en la interpretación del Avesta se lo debe emplear con cierta reserva y con la debida consideración a la tradición pehlevi. (Browne, E. G.: *A. Literary History of Persia*; vol. I (Londres 1908, Fisher Unwin), págs. 3-4 y 36-7.)

[1] Para el origen del alfabeto, véase además esta sección, pág. 127, nota 2; II. D (II), tomo 2; y II. D (VII), tomo 2, *infra*.

[2] Cuando se toma un corte de esta sociedad en la época del Imperio Aquemenida, el nombre "sirio-iránica" se sugiere de suyo, por analogía con "greco-romano" que parece ser el nombre lógico para la Sociedad Helénica cuando se toma un corte de ella en la época del Imperio Romano. Entre "greco-romana" y "helénica", empero, hemos encontrado que el nombre "helénica" es preferible (véase pág. 64, nota 1, *supra*); y las mismas consideraciones recomiendan "siríaca" de preferencia a "sirio-irania". El primer nombre es no sólo menos incómodo sino también más preciso; ya que, cuando rastreamos hasta sus orígenes la Sociedad "Sirio-iránica" que llegó a tomar cuerpo en el Imperio Aquemenida, hallamos, como se ve, que su hogar original estuvo en Siria y que sus miembros originales fueron pueblos sirios —fenicios, filisteos, israelitas y arameos— en tanto que los iránicos no entraron a ella hasta más tarde.

El adjetivo "siríaco" (del latín *syriacus*) es más conveniente que "sirio" (del latín *syrus*), porque "sirio" ha llegado a usarse en inglés [seguramente lo mismo pueda decirse respecto al español (agregado del T.)] en un sentido geográfico, para denotar indistintamente cualquiera cosa o persona perteneciente al territorio llamado Siria en todo tiempo —*e. g.*, en el día de hoy o en el tiempo en que las "Cartas de Tell-el-Amarna" fueron escritas, en el siglo XIV a. de C.—. En nuestros días la Siríaca es en su hogar sirio una sociedad virtualmente extinta. Salvo unos pocos fósiles siríacos (judíos, cristianos monofisitas jacobitas, y monotelitas maronitas) y unos pocos cristianos ortodoxos (llamados localmente melkitas), el suelo de Siria está ocupado ahora por una sociedad diferente, relacionada con la Sociedad Siríaca por "filiación", a saber, la Sociedad Islámica. Parejamente, en el siglo XIV a. de C., la Civilización Siríaca no había surgido aún y el suelo de Siria estaba ocupado entonces por los restos de una Sociedad "Sumérica" muerta, sobre la cual estaban avanzando entonces otras dos sociedades —la "Egipcíaca" y la "Hitita"—. De aquí que el empleo del adjetivo usual "sirio", para denotar la Sociedad "Siríaca", induciría a confusión. Estas consideraciones han llevado ya a los científicos a emplear la palabra "siríaca" para denotar una modificación del lenguaje y la escritura aramea que surgió en la región entre Alepo y Mosul en el siglo I de la era cristiana, y que a su tiempo llegó a ser el vehículo de la liturgia y la literatura de las iglesias cristianas diofisita nestoriana y monofisita jacobita. Resulta simple y conveniente extender el uso de la voz "siríaco" hasta abarcar todos los aspectos y edades de la sociedad a que pertenecían ese lenguaje y literatura.

A la luz de esta identificación, contemplemos otra vez el Islam —la iglesia universal mediante la cual nuestra Sociedad Siríaca llegó a tener "paternidad" respecto a las sociedades Iránica y Arábica—. Cabe observar ahora una diferencia interesante entre el Islam y el cristianismo —la iglesia mediante la cual la Sociedad Helénica llegó a tener "paternidad" respecto a la Cristiandad Occidental y la Ortodoxa—. Vimos ya [1] que el germen de poder creador en el cristianismo no era helénico sino de origen extraño (en realidad de origen siríaco, tal como podemos identificarlo ahora). Advertimos, por contraste, que el germen de poder creador en el Islam no era extraño a la Sociedad Siríaca, sino nativo de ella. El fundador, Mahoma, extrajo su inspiración primariamente del judaísmo, que era una religión puramente siríaca, y secundariamente del nestorianismo, una forma del cristianismo en la que el elemento siríaco había recobrado su preponderancia.[2] El desarrollo siguiente del Islam ocurrió en la circunstancia de una Sociedad Siríaca de la que la cultura intrusa del helenismo había sido expelida por las conquistas de los musulmanes primitivos. Claro está que una gran institución del tipo de una iglesia universal no es nunca "sangre pura" de una sola sociedad, en la misma forma en que una comunidad determinada no es nunca "sangre pura" de una sola raza física. En el cristianismo, por ejemplo, nos percatamos de la presencia de elementos helénicos —extraídos de las religiones de misterios y de la filosofía helénicas— que los gérmenes siríacos originales asimilaron al elaborar los tejidos de la Iglesia, de modo que ésta, al tiempo en que alcanzó la madurez como institución del proletariado interno helénico, había llegado a ser un sincretismo entre un germen siríaco extraño y acreciones helénicas indígenas. Similarmente, aunque en grado menor, podemos distinguir en el Islam acreciones helénicas al germen siríaco original bajo la forma de influencias de la filosofía helénica sobre la teología islámica. En términos amplios y en lo sustancial, empero, es correcto formular una antítesis entre el cristianismo en cuanto iglesia universal que se origina en un germen que era extraño a la sociedad en que la iglesia desempeñó su papel, y el Islam en cuanto iglesia universal que se origina en un germen indígena.[3]

Finalmente, antes de pasar a otra sociedad, podemos medir los grados respectivos de desplazamiento de los hogares originales de las sociedades "filiales" Iránica y Arábica a partir del hogar original de la Sociedad "paterna" Siríaca. Vemos que la línea básica de la Sociedad Iránica, que hemos trazado dentro de una zona que se extiende desde el *hinterland* anatolio de los estrechos del mar Negro a través de Azerbaiján y Khurasán hasta el golfo de Bengala, con una protuberancia nordoriental en la cuenca del Oxo y el Yaxartes, estaba

[1] Véase págs. 81, *supra*.

[2] Sobre el nestorianismo como una reacción siríaca abortiva contra la intrusión del helenismo en el mundo siríaco, véase II. D (VII), tomo 2, *infra*.

[3] Las causas de esta antítesis son examinadas en la Parte IX, *infra*.

relativamente muy alejada del núcleo geográfico de la sociedad "paterna" en Siria. Aun si extendemos nuestra concepción del núcleo de la Sociedad Siríaca hasta incluir las tierras patrias de los medos y persas sobre el borde occidental de la meseta irania, la zona en que puede decirse que ha emergido la Sociedad Siríaca no se solapa todavía con la zona donde la Sociedad Iránica emergió posteriormente.[1] Por la otra parte, vemos que el hogar original de la Sociedad Arábica, al que hallamos en Siria y Egipto, no sólo se solapa con el hogar original de la Sociedad Siríaca, sino que incluye la totalidad de él. En suma, el desplazamiento de la Sociedad Iránica fué relativamente grande y el de la Sociedad Arábica relativamente pequeño; y en este aspecto, una vez más, la Sociedad Iránica semeja a la Occidental, mientras que la Arábica corresponde a la Cristiandad Ortodoxa.

La Sociedad Indica

La identificación de la Sociedad Siríaca es el primer resultado que hemos alcanzado al poner en ejecución nuestro plan de campaña para aumentar la lista de sociedades de la misma especie que la nuestra. A fin de alcanzar este primer resultado, hemos debido gastar algún tiempo y trabajo para desenredar una madeja de historia confusamente enmarañada. Pero ahora que hemos desatado fructuosamente el último nudo, nos es lícito tomar por buen augurio nuestro éxito y continuar las operaciones alto el ánimo, sin sentir que nuestro trabajo haya sido labor malgastada o que la complejidad del paisaje histórico sea algo que supera nuestra comprensión. La causa principal de la complejidad de la historia siríaca debe hallarse en la intrusión sucesiva de dos fuerzas extrañas —el poder militar asirio y la cultura helénica— en el mundo siríaco. Esas intrusiones extrañas han interrumpido el curso de la historia siríaca, o al menos lo han cubierto con un depósito de detritos extranjeros. Pero ahora que hemos desenterrado los *disiecta membra* de la historia siríaca y que los hemos recompuesto, hallaremos que la complejidad peculiar de esta búsqueda concreta nos ha servido no poco al presentarnos un nuevo fenómeno —el contacto y colisión de sociedades diferentes— que apenas habíamos tenido ocasión de observar hasta aquí, pero que ocupará nuestra atención constantemente desde este punto en adelante como uno de los más importantes entre los que debe tomar en cuenta un estudio de la historia.[2] Más aún; en la búsqueda que seguirá inmediatamente nos suministrará una valiosa clave.

La próxima sociedad viviente que debemos examinar es la Hindú, y aquí distinguimos una vez más en el pasado nuestras señales típicas

[1] Azerbaiján, naturalmente, corresponde a la Media Antropatia, pero el hogar de los medos se hallaba mucho más al S., en la Media Magna, la región en torno a Hamadan a la que los árabes llamaban Jibal o Irak Ajami; y esta región yace fuera del hogar original de la Sociedad Iránica.

[2] El contacto en la dimensión espacial entre civilizaciones contemporáneas es el tema de la Parte IX.

de la existencia de otra sociedad, "paterna", detrás del horizonte. El Estado universal en este caso es el Imperio de los Guptas (*imperabant circa* 375-475 d. de C.).[1] La iglesia universal es el hinduísmo, que alcanzó su predominio en la India en la edad gupta —expeliendo y suplantando al budismo después que éste hubiera dominado durante unos siete siglos (desde el tiempo de Asoka) en el "subcontinente" indio que era la cuna común de ambas religiones—. La *völkerwanderung* que invadió el territorio del Imperio Gupta a su caída provenía de los hunos de la estepa euroasiática, que estaban asaltando simultáneamente los imperios Sasánida y Romano. El interregno ocupado por esta *völkerwanderung*, y por las vidas de los "Estados-sucesores" del Imperio Gupta que los hunos y sus asociados los gurjaras establecieron en la India Nordoccidental, corre aproximadamente entre los años 475-775 d. de C.[2] Luego comenzó a surgir sobre el suelo indio la Sociedad Hindú aún viviente. El padre de la filosofía hindú, Sankara, floreció cerca de 800 d. de C.; y en el siglo IX de la era cristiana la sociedad comenzó a integrarse en Estados en una distribución que puede todavía distinguirse en el mapa político de la India de hoy.

Al tratar de identificar la sociedad anterior, "paterna" respecto de la Hindú, cuya existencia es señalada por estos fenómenos, hallaremos ahora, como hemos previsto, que nuestra labor ha sido aliviada por la investigación precedente, en que rastreamos la "filiación" de la Sociedad Islámica respecto a la Sociedad Siríaca. Complicaba esa investigación la presencia de un fenómeno anormal: la intrusión y posterior expulsión de una fuerza extraña, de resultas de una colisión entre la Sociedad Siríaca y la Helénica. Sabemos que la Sociedad Helénica chocó también con aquella sociedad de la India —todavía por ser identificada y nombrada— que finalmente llegó a tener "paternidad" respecto a la Sociedad Hindú: y así, si hallamos que los antecedentes del Imperio Gupta están enmarañados, nos es lícito esperar desenre-

[1] El Imperio Gupta fué fundado en realidad alrededor de 350 d. de C. y no se derrumbó hasta la muerte de Skandagupta en 480 d. de C.; pero no adquirió efectivamente las dimensiones de Estado universal hasta 390 d. de C., y había dejado de desempeñar las funciones de tal antes que comenzara la segunda invasión huna a la India en 470 d. de C.

[2] La ruptura de la tradición en la India al tiempo de las invasiones huna y gurjara la subraya Vincent Smith en *The Early History of India* (3ª edición, Oxford 1914, Clarendon Press), pág. 408. C. V. Vaidya menciona en *The History of Mediaeval India*, vol. 2 (Poona 1924, Oriental Book Supplying Agency) cierto número de hechos que apoyan la concepción de Smith. Por ejemplo, hacia el año 800 de la era cristiana, tanto el ritual indio budista como el prebudista de los sacrificios védicos se había extinguido en la mayor parte de la India (*op. cit.*, pág. 1). Las viejas lenguas vernáculas (las llamadas "prakrits") habían dejado de hablarse, y los lenguajes vernáculos modernos —hindí, bengalí, maratí, gujaratí, punjabí, etc.— ya habían alcanzado pleno desenvolvimiento (pág. 3). Las dinastías rajputas del Rajputana moderno pueden a lo sumo hacer remontar sus genealogías hasta esa época pero no más allá (pág. 46). *Pace* el Sr. Vaidya, este hecho apoya la concepción de Smith de que los rajputas descienden de los hunos y gurjaras que entraron a la India en la *völkerwanderung* post-gupta y que se convirtieron al hinduísmo.

darlos, tal como lo logramos con los antecedentes del Califato Abasida de Bagdad, tomando como clave el mismo fenómeno anormal.

El primer paso es poner en claro cuándo comenzó y terminó la intrusión helénica a la India. No podemos fijar su comienzo en la campaña india de Alejandro; porque ese avance, por más que celebrado con justicia en la historia militar como un brillante *tour de force,* no tuvo efectos que llegaran a pesar en la historia de la cultura. En la India la intrusión helénica no empezó realmente hasta que Demetrio el Griego, rey de Bactria —el "Estado-sucesor" helénico del Imperio Aqueménida en la cuenca del Oxo y el Yaxartes— cruzó los Hindukush para anexar territorios indios a su reino hacia el año 190 a. de C. Por otra parte, esa intrusión helénica no llegó a su fin cuando el último principado griego al S.E. de los Hindukush se extinguió en algún momento del siglo I de la era cristiana; en efecto, esos dominadores griegos fueron seguidos en la India, como en Bactria, de donde habían venido, por dominadores bárbaros de cultura nómada, provenientes de la estepa eurasiática, que adquirieron un barniz de cultura helénica de los representantes de esa cultura a quienes habían suplantado. Estos bárbaros "filhelénicos", ya que no helenizados, descendieron sobre la India en dos oleadas: los Saka y los partos en el último cuarto del siglo II a. de C., y luego, en el siglo I de la era cristiana, los Kush. Los Saka gobernaron en Kathiavar desde el último siglo a. de C. hasta 390 d. de C., cuando sus territorios fueron anexados por los guptas. En el valle del Indo gobernaron "indo-partos", lado a lado con los griegos, hasta que los Kush suplantaron a ambos simultáneamente. El Imperio Kush que cruzó los Hindukush, como su predecesor el Reino de Bactria, pero que superó al reino griego en extensión y duración, subsistió desde el siglo I de la era cristiana hasta entrado el III. Se observará que la intrusión helénica a la India llegó a su fin sólo muy poco antes del establecimiento de un Estado universal por los Guptas. Por analogía con la historia de la intrusión helénica en la Sociedad Siríaca, deberíamos ahora buscar otro Estado universal en la India que precediera inmediatamente a la intrusión helénica y que se hallara respecto al Imperio Gupta en la misma relación del Imperio Aqueménida respecto al Califato Abasida de Bagdad. Al ir en demanda de ese Estado, lo hallamos, en efecto, en el punto de la historia donde sería lógico esperarlo, en el Imperio de los Mauryas, establecido por Chandragupta en 323-322 a. de C., al que el reinado de Asoka hizo ilustre en el siglo III a. de C., y que fué extinguido por el usurpador Pushyamitra en 185 a. de C., cinco años después que la invasión de Demetrio hubiera iniciado la intrusión helénica en la India. En el pasado del Imperio Maurya vislumbramos unos "tiempos revueltos" bajo la forma familiar de una serie de guerras destructivas entre cierto número de Estado locales: por ejemplo, la conquista de Kosala y Vaisali por el rey Ajatasatru de

Magadha,[1] el contemporáneo, aunque más joven, de Sidarta Gotama, el Buda, y la destrucción, algo más tarde, del propio Estado-ciudad de Gotama, Kapilavastu. La vida de Gotama, y su actitud frente a la vida, son la mejor prueba de que la sociedad de que era miembro estaba en mala forma en su tiempo,[2] y esta prueba la corroboran la vida y la actitud de su contemporáneo Mahavira, el fundador del jainismo, y la legión de hombres de la época no tan descollantes como ellos que se alejaban de este mundo e intentaban hallar el camino hacia otro mediante la práctica del ascetismo. En el pasado más remoto, detrás de estos "tiempos revueltos", cabe conjeturar un tiempo de crecimiento que ha dejado su marca en los Vedas. Y así hemos identificado la sociedad "paterna" de la Hindú. Llamémosla "Índica".

Puede observarse ahora que el hinduísmo —la iglesia universal mediante la cual esta Sociedad Índica llegó a tener "paternidad" respecto a la Sociedad Hindú de hoy—, semeja al Islam, y difiere del cristianismo, en cuanto el germen de vida del que se originó fué indígena de la sociedad en cuya historia desempeñó su papel, y no extraño a ella. Sin duda, pueden discernirse ciertas acreciones no-índicas en el hinduísmo. La más prominente de ellas es el culto de deidades bajo forma de imágenes —un rasgo que es esencial en el hinduísmo, aunque faltaba en la religión primitiva de la Sociedad Índica que está reflejada en los Vedas, y faltaba, parejamente, en el budismo primitivo—. Debe por tanto haber sido tomada de la religión de alguna sociedad extraña —muy probablemente del helenismo, por medio del budismo modificado del Mahayana—. Sin embargo, las diferencias principales entre el hinduísmo y la religión índica de los Vedas —diferencias, por cierto, notables— se deben a elementos del hinduísmo tomados del budismo, esto es, de una religión que fué una reacción contra la religión índica primitiva de los Vedas, pero una reacción de origen índico enteramente indígena. Los elementos más importantes, ausentes en la religión de los Vedas, que el hinduísmo tomó del budismo, fueron su monasticismo y su filosofía.

El hogar original de la Sociedad Índica, según nos informan sus documentos, estaba en los valles del Indo y el Ganges; y desde esta base la sociedad se había extendido por todo el subcontinente de la India antes de llegar al fin de su Estado universal.[3] El área que la Sociedad Índica había llegado así a cubrir al final de su historia estaba

[1] Véase Smith, Vincent: *The Early History of India* (3ª edición, Oxford 1914, Clarendon Press), págs. 28 y 35-7.

[2] Para la biografía de Sidarta Gotama, véase ulteriormente III. C (11) (b), tomo 3, *infra.*

[3] El Imperio Maurya en su extensión mayor —en que estaba cuando Asoka dejó de guerrear después de la conquista de Kalinga— poseía prácticamente los mismos límites que el presente Imperio de la India Británica, salvo que no incluía a Birmania, aunque incluía, en cambio, la mayor parte de lo que es ahora Afganistán. Cubría no sólo la entera cuenca del Indo y el Ganges sino también toda la India al S. de la cordillera de Vindhia, excepto el extremo meridional de la península. El Imperio Gupta, que tenía la misma capital que el Maurya (en Patali-

comprendida enteramente en el hogar original de la Sociedad Hindú "filial", que ocupó todo el subcontinente desde el primer momento y que luego se ensanchó hacia el E. allende el mar, hasta Indonesia e Indochina. De esta suerte, el desplazamiento geográfico de la Sociedad Hindú a partir del territorio de la Sociedad Indica, fué comparable en grado con el desplazamiento de la Sociedad Arábica a partir del territorio de la Sociedad Siríaca.

La Sociedad Sínica

Queda por explorar el pasado de la quinta de entre las sociedades vivientes, cuyo hogar está en el Lejano Oriente; y aquí nuestras señales no son difíciles de distinguir. El Estado universal es, en este caso, el imperio que fué fundado por Tsin Shi Huang-ti en el año 221 a. de C. y mantenido durante los cuatro siglos siguientes por las dinastías conocidas como Han Anterior y Han Posterior. La Iglesia universal es el Mahayana —la variedad de budismo que se abrió camino en el Imperio del Han Posterior y que se tornó así la crisálida de la actual Sociedad del Lejano Oriente—. La *völkerwanderung* que siguió a la caída del Estado universal procedió de los nómadas de la estepa eurasiática, que descendieron sobre la cuenca del río Amarillo en un tiempo en que los dominios del Han estaban reunidos, después de un siglo de desunión, bajo la regla de un "Estado-sucesor" indígena, el llamado Tsin occidental (*regnabant* 280-317 d. de C.). El interregno que precedió a la emergencia de la actual Sociedad del Lejano Oriente debe computarse como habiendo comenzado por lo menos un siglo antes de que ocurriera esta *völkerwanderung*. En realidad, el Estado universal se había desplomado hacia el año 172 d. de C., aunque el Han Posterior arrastró una oscura existencia hasta el 221, de modo que el interregno incluye ese medio siglo de impotencia —y el medio siglo siguiente en que los territorios del Han se dividieron entre los "Estados-sucesores" indígenas conocidos como "los tres Reinos"—, así como la edad de los "Estados-sucesores" bárbaros, que no empezó hasta después del interludio de reunión al tiempo del Tsin Occidental.[1]

Si nos volvemos ahora a los antecedentes del Estado universal establecido por Tsin Shi Huang-ti, distinguiremos allí los lineamientos de unos "tiempos revueltos" tan claramente como los reconocimos en los antecedentes del Estado universal establecido por Augusto. Sus rasgos aparecen en el nombre mismo —*chan kuo*: "[el período de] los Estados en lucha"— que los historiadores chinos han dado

putra, en la actual provincia de Bihar), no llegó nunca, en su apogeo, a la misma extensión. Sin embargo, ejerció hegemonía sobre toda la India; y, gracias a la obra de los Mauryas, toda la India, Septentrional y Meridional, constituía una unidad social, aunque no política, en la edad gupta.

[1] La historia de este interregno es analizada ulteriormente en V. C (1) (c) 3, tomo 5; V. C (1) (d) 6 (α), tomo 5; y en la Parte X, *infra*.

a los dos siglos y medio que intervinieron entre la muerte de Confucio en 479 a. de C. y la asunción del título de *Shi Huang-ti* —"el primer monarca universal"— por el rey Cheng de Tsin en 221 a. de C. La conquista de Tsi por Tsin en ese año, completó un proceso prolongado por el que cierto número de Estados locales se convirtieron en un Estado universal único mediante una lucha por la supervivencia en una serie de guerras destructivas.[1] Las dos marcas de la edad —un arte de gobierno suicida y una vitalidad intelectual dirigida principalmente a la filosofía de la vida práctica—, recuerdan la edad de la historia helénica que corrió entre la generación de Zenón y Epicuro y la batalla de Actium. Además, en este caso como en aquél, cabe ver que esos últimos siglos precedentes al establecimiento del Estado universal sólo eran la culminación de "tiempos revueltos" comenzados en alguna fecha anterior. La llama de la belicosidad que se consumió a sí misma en la edad post-confuciana estaba ya encendida antes que el gran filósofo midiera con su mente las cosas humanas. Sabemos de una conferencia de desarme frustrada, a la que concurrieron representantes de catorce Estados, en 546 a. de C.,[2] y podemos leer los mismos signos de los tiempos en el conservatismo mundanal de Confucio y en el quietismo ultraterreno de Laotsé. El sol ya había pasado por su cenit cuando estos sabios vieron la luz.[3] Ambos se percataron de que, en la historia de su sociedad, la edad de crecimiento yacía ya detrás de ellos. ¿Qué nombre daremos a la sociedad sobre cuyo pasado uno de los sabios miraba reverentemente hacia atrás como Epimeteo, mientras que el otro le daba la espalda deliberadamente como Cristiano al alejarse de la Ciudad de la Destrucción?[4] Tal vez podamos llamar adecuadamente "Sínica"[5] a esta sociedad.

Cabe ahora observar que el Mahayana —la iglesia mediante la

[1] Se notará que Tsin, como Roma, batalló a lo largo de toda la lucha por la existencia hasta salir de ella como único sobreviviente y tomar cuerpo en el Estado universal que reemplazó a la pluralidad de Estados destruídos por ella. Por otra parte, Tsin se pareció a Asiria en desplomarse; no, es cierto, en vísperas de la victoria total, pero sí al día siguiente, de modo que los frutos de su belicosidad fueron cosechados por los Han, tal como los frutos de la belicosidad asiria fueron cosechados por los Aqueménidas.

[2] Cordier, H.: *Histoire Générale de la Chine* (París 1920-1, Geuthner, 3 vols.) vol. I, pág. 135.

[3] Es decir; si es que Laotsé vió la luz alguna vez —porque pudiera ser que fuese un personaje ficticio, inventado para dar un fundador a la escuela de filosofía que corre bajo su nombre.

[4] Referencia al protagonista de *Pilgrim's Progress*, la alegoría religiosa de Bunyan. [*N. del T.*]

[5] De las voces latinas "Sinae", que denota a los habitantes, y "Sinica", que denota el territorio, del Estado universal que llegó a existir por la sola supervivencia de Estado de Tsin. El nombre no es enteramente apropiado, puesto que Tsin hizo mucho por destruir la cultura de la sociedad que estamos llamando con su nombre y poco o nada para crearla. La obra de creación llegó a su fin por fuerza del guerrear destructor en que Tsin hizo su fortuna —sólo para perderla en seguida ante Han—. Con todo, el nombre es conveniente, ya que "Sinae" es el original de nuestro "chino"

cual esta Sociedad Sínica llegó a tener "paternidad" respecto a la Sociedad del Lejano Oriente de hoy— semeja a la Iglesia Cristiana, y se diferencia del Islam y el hinduísmo, en la medida en que el germen de vida del que se originó no fué indígena de la sociedad en que desempeñó su papel, sino que derivó de afuera. El cristianismo fué engendrado en territorios siríacos que habían sido incorporados al Estado universal helénico, y fué introducido al mundo helénico por "indígenas" siríacos que habían sido enganchados por fuerza en el proletariado interno de la Sociedad Helénica. El Mahayana parece haber sido engendrado en territorios índicos que estuvieron sujetos sucesivamente a los reyes griegos de Bactria y a sus sucesores "filhelénicos", los Kush; y es indudable que había echado raíces en las provincias del Imperio Kush en la cuenca del Tarim antes de que fueran reconquistadas y reanexadas al Estado universal sínico por el Han Posterior hacia el final del siglo I de la era cristiana.[1] A través de esta puerta, el Mahayana entró al mundo sínico y fué allí adaptado por el proletariado interno de la Sociedad Sínica a sus propias necesidades.

El hogar original de esta Sociedad Sínica se hallaba en la cuenca del río Amarillo, y de allí la sociedad se expandió, en el curso de su historia, sobre la cuenca del Yangtsé. Las cuencas de ambos ríos juntos fueron abarcadas en el hogar original de la Sociedad "filial", del Lejano Oriente, que se expandió desde esta base hacia el S. E. hasta lo que desde entonces se ha tornado la tierra costera sudoriental de la China,[2] y hacia el N. E. hasta Corea y el Japón. Así, el desplazamiento geográfico de la Sociedad del Lejano Oriente a partir de la Sínica fué comparable en grado, no al amplio desplazamiento de nuestra Sociedad Occidental a partir de la Helénica o de la Sociedad Iránica a partir de la Siríaca, sino más bien al desplazamiento menor de la Arábica a partir de la Siríaca, o de la Hindú a partir de la Indica.

"Los fósiles"

La información acabada de obtener investigando las "filiaciones" de todas las sociedades vivientes, nos capacitará al punto para identificar las sociedades extintas representadas hoy por ciertos "fósiles".

[1] La cuenca del Tarim había sido antes conquistada y anexada, al final del siglo II a. de C., por el Han Anterior, pero había escapado de su dominio en el curso del siglo último a. de C.

[2] Esta tierra costera (las actuales provincias de Chekiang, Fukien, Kuangtung y Kuangsi) puede haber estado incorporada políticamente al Imperio de los Han, pero, incluso en esta última fase de la historia sínica, nunca llegó a ser una parte integral del mundo sínico. Hoy los habitantes de esas provincias se llaman a sí mismos "gente Tang", en contraste con la "gente Han" del resto de la China. Esta nomenclatura implica que la costa de la China Meridional no entró dentro de la esfera de la Sociedad hasta la época de la dinastía Tang (618-907 d. de C.); esto es, hasta después del interregno que intervino entre la desaparición de la Sociedad Sínica y la emergencia de la Sociedad "filial" aún viviente hoy en el Lejano Oriente.

Los judíos y los parsis son manifiestamente fósiles de la Sociedad Siríaca en el estado en que se hallaba durante su desarrollo bajo el Imperio Aqueménida, antes de que su evolución normal fuera repentina y violentamente interrumpida por la intrusión de la Sociedad Helénica tras los pasos de Alejandro Magno. Los cristianos monofisitas y nestorianos son reliquias de la reacción subsiguiente de la Sociedad Siríaca contra el intruso extranjero. Representan una etapa de esa reacción en que el proletariado interno de la sociedad sumergida era lo bastante fuerte para resistir la asimilación completa al proletariado de la sociedad intrusa, pero en que no era todavía suficientemente vigoroso para expeler enteramente al invasor extranjero, y reasumir su propio desarrollo a partir del punto en que su curso había sido interrumpido. Las "herejías" nestoriana y monofisita fueron protestas sucesivas y alternativas contra un proceso de sincretismo y adaptación que había estado convirtiendo al cristianismo —una religión nacida de un germen siríaco— en una institución del proletariado interno helénico y en una crisálida de la que iban a emerger sociedades nuevas, "filiales" de la "Sociedad Helénica". El nestorianismo y el monofisitismo fueron intentos de retener como parte del legado siríaco a una religión que era de origen siríaco. El cristianismo, empero, en el siglo V de la era cristiana, estaba ya demasiado profundamente penetrado de influencias helénicas para servir de instrumento eficaz a una reacción anti-helénica. De ahí que los movimientos nestoriano y monofisita estuvieran predestinados al fracaso. El logro de completar la expulsión del helenismo del mundo siríaco y proveer al proletariado interno de la Sociedad Siríaca de una iglesia universal propia estaba reservado al Islam —una religión siríaca "totalitaria" que era *au fond* anti-helénica.[1]

Similarmente, los jainas de la India y los budistas hinayanianos de Ceilán, Birmania y Thailandia son, bien se ve, fósiles de la Sociedad Índica en el estado en que se hallaba al desarrollarse bajo el Imperio Maurya,[2] antes de que su desarrollo normal fuera interrumpido por la intrusión de la Sociedad Helénica tras los pasos de los conquistadores griegos de Bactria. Los budistas mahayanianos lamaístas del Tibet y Mogolia corresponden a los nestorianos y monofisitas en cuanto representan una reacción abortiva. La forma lamaísta o tántrica del Mahayana es la reliquia de un intento vano de hacer retroceder el Mahayana sobre el camino histórico a lo largo del cual esta religión originalmente índica, después de viajar a través del Imperio Kush y penetrarse allí de influencias helénicas, realizó por último su destino en el mundo sínico. El Mahayana tántrico fué un precursor sin gran entusiasmo, y por ello infructuoso, del hinduismo —la religión

[1] Sobre la importancia y la fortuna de los movimientos nestoriano y monofisita, véase ulteriormente I. C (III) (b), tomo 1, pág. 182; II. D (VI), tomo 2; y II. D (VII), tomo 2, *infra*.

[2] La leyenda atribuye la conversión de Ceilán al hermano del emperador maurya Asoka.

índica "totalitaria" con la cual el proletariado interno de la Sociedad Indica formó finalmente su iglesia universal autóctona.

Estos fósiles no nos han procurado claves para identificar ningún otro miembro, desconocido de otro modo, de la especie de sociedades que estamos estudiando; pero nos han dado cierta visión de las "fallas" y "malformaciones" y "estratificaciones" que ocurren cuando chocan dos o más sociedades de esta clase. Más adelante tendremos oportunidad de examinar este aspecto de la "geología social" en detalle.[1]

La Sociedad Minoica

Retrocedamos hasta las sociedades extintas que hemos identificado, mediante varias de nuestras señales típicas, en los pasados de las sociedades hoy vivientes. Si ahora examinamos, a su turno, los pasados de esas sociedades extintas, y si, en esos pasados más antiguos, distinguimos nuevamente las mismas señales, podemos esperar así identificar otras sociedades extintas de una generación más vieja, que resultarían estar relacionadas con las sociedades extintas más jóvenes como éstas con los representantes vivientes de la especie.

En el trasfondo de la Sociedad Helénica se destacan bien claramente ciertas señales de la preexistencia de una sociedad más antigua. El Estado universal es el imperio marítimo, mantenido gracias al dominio del mar Egeo desde una base en la isla de Creta, que dejó en la tradición helénica el nombre de "Talasocracia de Minos" [2] y una marca sobre la faz de la tierra en los estratos superiores de los palacios de Cnosos y Festos que vienen excavando, desde comienzos del siglo XX, nuestros arqueólogos occidentales.[3] La *völkerwanderung* posterior a la caída de este Estado universal puede verse confusamente a través de un cristal en los monumentos más antiguos de la literatura helénica, la *Ilíada* y la *Odisea*. Estos poemas parecen ser los restos —o la quintaesencia— de un ciclo épico desarrollado en torno a dos historias, la de "El Sitio de Troya" y la de "Los Siete contra Tebas". La forma final en que los poemas han llegado hasta nosotros tiene apariencias de haber sido asumida no antes del siglo VI a. de C., y haber sido el último estadio en un largo proceso de evolución literaria; pero la *völkerwanderung* que inspiró remotamente la poesía de "Homero" —o los "homéridas"— nos es también conocida por los registros oficiales contemporáneos del "Imperio Nuevo" de Egipto bajo las

[1] En la Parte IX, *infra*.

[2] Para la posibilidad de que el nombre histórico de este pueblo imperial cretense pueda haberse conservado en los tres nombres Μίνως, Μινῶται y Μινύαι, véase I. C (1) (b), Anejo II, *infra*.

[3] Los estratos conocidos como "minoico posterior I y II" parecerían ser los restos materiales que corresponden temporalmente a la "Talasocracia de Minos". El establecimiento de la "Talasocracia" parecería haber seguido a la gran catástrofe que devastó los palacios cretenses en el intervalo entre el "minoico medio II" (la edad de la cerámica Kamares) y el "minoico medio III" (una época de transición que se esfuma gradualmente en el "minoico posterior I").

dinastías XVIII, XIX y XX; y aunque no se refieren a los sucesos determinados que "Homero" asevera registrar, surge sin duda de ellos la pintura de una situación histórica en que sucesos tales hallan lugar sin dificultad alguna, y que los testimonios arqueológicos confirman. La *völkerwanderung* parece haber comenzado con una irrupción de bárbaros —aqueos y afines— proveniente del *hinterland* europeo del Egeo, que se lanzaron al mar y vencieron a los "talasócratas" cretenses en su propio elemento. Los testimonios arqueológicos de su obra están en la destrucción de los palacios cretenses al final de la edad que los arqueólogos llaman "minoico posterior II".[1] El movimiento culminó en una especie de alud humano en que los pueblos del Egeo —tanto del continente como de las islas, tanto vencedores como vencidos— descendieron en masa sobre el "Imperio Nuevo" de Egipto y sobre el Imperio de Khatti,[2] contemporáneo, de Anatolia. Los hititas quedaron anonados. Los egipcios sobrevivieron para contar la historia a la posteridad. Los investigadores están de acuerdo en que la destrucción de los palacios cretenses al final del "minoico posterior II" debe datarse alrededor de 1400 a. de C.[3] Los registros egipcíacos nos permiten datar las dos convulsiones máximas de la *völkerwanderung* alrededor de 1230-1220 y 1200-1190 a. de C., respectivamente. Podemos así tomar 1425-1125 a. de C. como el lapso aproximado del interregno que intervino entre la desaparición de la sociedad más antigua del Egeo y la emergencia de su sucesora helénica.

Cuando intentamos rastrear la historia de aquella sociedad más antigua hasta sus orígenes, nos vemos trabados por el hecho de no tener acceso a registros escritos —una desventaja de que continuaremos sufriendo hasta que logremos leer los varios tipos de escritura minoica e interpretar el lenguaje o lenguajes de que son vehículo—. Por ahora, dependemos exclusivamente de los testimonios arqueológicos, que son notoriamente difíciles de traducir a términos históricos[4] y que, incluso cuando se los traduce correctamente, se niegan a menudo a contestar las preguntas que más interesa formular a los

[1] El saqueo del palacio de Cnosos al final del "minoico posterior II" debe haber producido una conmoción semejante a la que (tal como nos la hacen conocer los testimonios documentales de los contemporáneos) fué producida por el saqueo de Roma en 410 d. de C.

[2] Khatti era el nombre, en su forma indígena, del pueblo que aparece en el Antiguo Testamento como Hijos de Heth o hititas.

[3] *e. g.*, Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 2, parte (I) (2ª edición, Stuttgart y Berlín 1928, Cotta), pág. 238; Glotz, G.: *La Civilisation Égéenne* (París 1923, Renaissance du Livre), pág. 61: Fimmen, D.: *Die Kretisch-Mykenische Kultur* (3ª edición, Leipzig 1929, Teubner), tabla sincronística.

[4] *e. g.*, Glotz interpreta los testimonios arqueológicos del "minoico posterior II" como indicadores de que existía durante este período, y sólo durante él, un Estado universal, gobernado mediante poder marítimo desde Cnosos. M. P. Nilsson (*Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion* (Londres 1927, Milford), págs. 25-7) sostiene sobre la base de los mismos testimonios que, durante el "minoico posterior II", Cnosos llevaba una existencia "provinciana" y que no

humanistas. El campo geográfico de la "Talasocracia de Minos" puede inferirse del hecho de que una civilización material, de la que se sabe que se desarrolló en Creta, se propagó de súbito a través del Egeo a la Argólida hacia el final del siglo XVII a. de C.[1] y se extendió gradualmente sobre todo el Peloponeso y la Grecia Central durante los dos siglos que precedieron a la catástrofe con que se cerró el siglo XV.[2] En la dirección opuesta, inferimos el mantenimiento de relaciones diplomáticas entre dos grandes potencias al basarnos en los retratos de enviados de gentes llamadas los Keftiu, que aparecen en pinturas murales de tumbas egipcias de la primera mitad del siglo XV a. de C. Las ropas que visten esos enviados y los presentes que llevan son reconocidos por los arqueólogos como característicos de Creta en el "minoico posterior II".[3] Si tratamos de averiguar la duración de la "Talasocracia", podemos quizás fijar su establecimiento en la fecha de la construcción de nuevos palacios en Cnosos y Festos al comienzo del "minoico medio III", y divisar la culminación de un "tiempo de disturbios" precedente en la destrucción de los palacios anteriores al final del "minoico medio II", cuando Creta fué sobrecogida por una catástrofe comparable en magnitud a aquélla con que la "Talasocracia" terminó hacia 1400 a. de C., esto es, tres o cuatro siglos más adelante. Por debajo de este estrato arqueológico yacen otros que prolongan el testimonio a favor de la existencia de la sociedad hacia atrás —o, en términos arqueológicos, hacia abajo—, hasta la edad neolítica. El nombre más conveniente para esta sociedad en todas sus edades y todas sus obras es quizás el de "Minoica".[4]

---

era en ese tiempo la capital de un imperio que se extendía hasta las costas de la Grecia Continental.

[1] "Tout d'un coup, vers la fin du XVIIème siècle, l'Argolide subit une transformation générale. On apprend a cultiver la vigne et l'olivier. Tout se crétise. Les femmes s'habillent à la mode de Cnosse. Dans des sanctuaires de type crétois s'installe la déesse crétoise, avec les animaux, les attributs, les objets rituels qui lui sont familiers. Toutes les cérémonies, tous les jeux célébrés en son honneur dans l'île l'accompagnent sur le continent. Les demeures princières s'ornent de fresques et se remplissent de vases précieux et de bijoux où ne se trahit plus guère l'inexpérience helladique." (Glotz, *op. cit.*, pág. 55.)

[2] Glotz, *op. cit.*, págs. 58-9.

[3] Fimmen, *op. cit.*, págs. 184-55. No está de más notar que este estrato arqueológico llamado el "minoico posterior II" es equiparado por Glotz, *op. cit.*, tabla sincronística, con la segunda mitad del siglo XV a. de C., y no con la primera.

[4] Este nombre ya se ha impuesto tan bien, que pudiera parecer pedante acuñar uno nuevo: por ejemplo, "archipelágico" (para abarcar los puntos de nacimiento gemelos en Creta y en las Cícladas). Parece más sencillo extender el uso del nombre "minoica" —que describe primariamente las manifestaciones de la cultura "archipelágica" en la gran isla única de Creta—, para abarcar las manifestaciones "cicládicas" de la misma cultura en las otras islas del archipiélago y las manifestaciones "heládicas" en la Grecia de la Europa Continental. Al mismo tiempo, a "Minoica" se le puede hacer la misma objeción que a "Sínica". Al usar la palabra, nombramos a una sociedad según el pueblo que estableció el Estado universal en que esa sociedad había cobrado cuerpo en su última fase; y las analogías de los Tsin y los romanos hacen probable que ese pueblo no pesara en la historia

El hogar original de la Sociedad Minoica estaba en las islas de Creta y las Cícladas, y de allí la sociedad se extendió allende el mar a través del archipiélago hasta la costa egea de la Grecia Continental. El hogar original de la Sociedad Helénica comprendía esa costa, en la que la "Talasocracia de Minos" alcanzó su límite, junto con la costa occidental de Anatolia, a lo largo de la cual el testimonio arqueológico de la influencia minoica es singularmente escaso. Así, el desplazamiento geográfico de la Sociedad Helénica a partir de la Sociedad Minoica fué considerable. En realidad, cuando se hacen las necesarias concesiones a la diferencia de escala entre la "Talasocracia de Minos" y el Imperio Romano, el desplazamiento de la Sociedad Helénica a partir de la Minoica es comparable en grado al de la Cristiandad Occidental, antes que el de la Cristiandad Ortodoxa, a partir de la Hélade.[1]

Sin embargo, antes de que nos permitamos hacer esta comparación, debemos formularnos la pregunta previa: ¿Tenemos derecho a tratar la Sociedad Minoica y la Helénica como si estuvieran relacionadas entre sí en la manera en que la Sociedad Helénica lo está con la Cristiandad Ortodoxa y con la Occidental? ¿Podemos considerar a las sociedades Minoica y Helénica como estando en algún sentido en la relación de "paternidad y filiación"? En todos los casos de "paternidad y filiación" que hemos investigado, el vínculo social entre las dos partes ha sido una iglesia universal, creada por el proletariado interno de la sociedad más antigua y que ha servido luego como la crisálida dentro de la cual la sociedad más joven ha llegado a existir y ha cobrado forma gradualmente. En la "paternidad" de la Sociedad Helénica respecto de la Cristiandad Ortodoxa y la Occidental, ese papel fué desempeñado por la Iglesia Cristiana; en la "paternidad" de la Sociedad Siríaca respecto de la Arábica y la Iránica, por el Islam; en la "paternidad" de la Índica respecto de la Hindú, lo desempeñó el hinduísmo; en la "paternidad" de la Sínica respecto de la del Lejano Oriente, el Mahayana. ¿Podemos distinguir alguna iglesia universal que haya establecido una unión similar entre la Sociedad Minoica y la Helénica?

Para contestar la cuestión afirmativamente, no basta con citar todos y cada uno de los casos de continuidad entre las historias religiosas

---

de la sociedad hasta bien avanzada ésta, y que lo hiciera como destructor más bien que como creador. Nuestro uso de los términos "minoico medio" y "minoico anterior" para denotar los estratos arqueológicos a los cuales los aplicamos puede resultar gazapo tal como el que se tendría al llamar edificio romano al Partenón o poema romano a la *Ilíada*. Los musulmanes usan, sí, "rumí" como palabra general para "grecorromano" o "helénico"; y ello no deja de sonarnos raro; *e. g.*, "Iskandar Rumí" para Alejandro de Macedonia.

[1] Las respectivas funciones de la costa egea de la Grecia continental, como límite en la expansión de la Sociedad Minoica y como línea básica en la expansión de la Helénica, pueden compararse con las respectivas funciones, en la historia helénica y en la occidental, de la línea que corre a través de la Europa Occidental desde Roma hasta la Muralla Romana. (Véanse págs. 60-62, *supra*.)

de las dos sociedades. Por ejemplo, los templos de las diosas del Estado en los Estados-ciudad helénicos de Micenas, Tirinto y Atenas, parecen haber ocupado los mismos lugares que las capillas de las diosas del hogar en los palacios "micénicos" [1] desde los cuales esas mismas regiones habían sido gobernadas en los tiempos minoicos.[2] Para nuestro propósito, empero, este ejemplo de continuidad está fuera de lugar; la esencia de esos cultos, en efecto, era su carácter local; y esta característica distintiva, que sugiere que todos ellos sobrevivieron porque cada uno tenía hondas raíces en su propio suelo, nos previene que resulta vano buscar en ellos los rastros de una iglesia universal. Que pueda distinguirse una contigüidad similar en los santuarios de Delos, Eleusis y Delfos [3] es, en cambio, más pertinente; porque los cultos en esos santuarios no fueron locales, en los tiempos helénicos, sino "pan-helénicos". Sin embargo, no había nada de minoico en la expresión principal de "pan-helenismo" en la religión helénica, esto es, el "panteón" olímpico. Este "panteón" cobró su forma clásica en la épica homérica —un eco de la *völkerwanderung* post-minoica—, y en ella vemos a dioses hechos a imagen y semejanza de los bárbaros que descendieron sobre el mundo minoico desde el *hinterland* europeo del Egeo después que la "Talasocracia de Minos" se hubiera agostado. Zeus es un jefe guerrero aqueo; los otros olímpicos son su banda beligerante; y el divino aventurero ha hecho su fortuna, como cualquier rey de los hombres "nacidos de Zeus", por el robo a mano armada. Zeus reina sobre el Olimpo en calidad de usurpador que ha desplazado a su predecesor Cronos por fuerza; y ha repartido el botín que es el Universo —dando las Aguas y la Tierra a sus hermanos Poseidón y Hades y guardando para sí el Aire—. Este "panteón" olímpico es totalmente aqueo, y por entero post-minoico.[4] No puede verse un reflejo de un "panteón" minoico ni si-

[1] El término "micénico" es usado por los arqueólogos para denotar la variante de la civilización material minoica que se sostuvo en la Grecia Continental desde cerca del fin del siglo XVII a. de C. hasta la cesación de la *völkerwanderung* post-minoica.

[2] Nilsson, *op. cit.*, págs. 405-17.

[3] *Ibid.*, págs. 400-2 y 533-6.

[4] Esta proveniencia de Zeus y sus olímpicos como derivados del caudillo bárbaro de la *völkerwanderung* post-minoica y su banda guerrera ha sido señalada por Gilbert Murray en *Five Stages of Greek Religión*, 2ª ed. (Oxford 1925, Clarendon Press), págs. 66-9. Los escandinavos parecen haber reconstruído sus antiguos dioses en la imagen correspondiente de la edad de los vikingos (Grönbech, V.: *The Culture of the Teutons* (Londres 1931, Milford, 3 partes en 2 vols.) Parte II, págs. 252-3). M. P. Nilsson, en *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932, University Press), Capítulo IV, sostiene, frente a Murray, que el prototipo humano del Olimpo no es el caudillo de la *völkerwanderung* sino la monarquía micénica, mayor y más estable, que precedió a la *völkerwanderung* en la Grecia Continental en los siglos XVI y XV a. de C. Pero como Nilsson tiene dificultad en distinguir a los micénicos de los minoicos y en destacar los vínculos que unen a los micénicos con sus sucesores helénicos, su tesis, aun si se la aceptase, sería desdeñable para nuestro propósito actual.

quiera en las divinidades más antiguas desposeídas; Cronos y los Titanes, tal como los presenta la mitología helénica, son simples proyecciones en el pasado de Zeus y los olímpicos mismos. Recuerda uno la religión que había sido abandonada por la mayoría de los bárbaros teutones, en la "tierra de nadie" allende las fronteras septentrionales del Imperio Romano, antes de que empezara su *völkerwanderung*,[1] y que fué retenida y refinada por sus parientes de Escandinavia —para ser abandonada a su vez por éstos en el curso de su propia *völkerwanderung* cinco o seis siglos más tarde—. Si algo que poseyera la naturaleza de una iglesia universal existió en el mundo minoico en el tiempo en que descendió el alud bárbaro, debió ser algo tan diferente del culto del "panteón" olímpico como el cristianismo lo fué del culto de Odin y los Ases.

¿Existió cosa tal? Cuando examinamos las escasas pruebas con que contamos, hay débiles indicaciones afirmativas.

El maestro por excelencia en estas cuestiones llega a conclusiones notables, sobre la base de los testimonios arqueológicos, que son al menos de primera mano, aunque no siempre fáciles de interpretar:

"En cuanto ha sido posible leer los testimonios del antiguo culto cretense, parece distinguirse no sólo una esencia espiritual dominante sino también algo, en sus fieles, allegado a la fe que durante los últimos dos milenios ha movido a los adherentes de las sucesivas religiones orientales: iránica, cristiana e islámica.[2] Implica un espíritu dogmático en el creyente que está muy lejos del auténtico punto de vista helénico... Comparándola a bulto con la religión de los antiguos griegos, es innegable que tenía una esencia más espiritual. Desde otro punto de vista, su orientación era más personal. En el 'Anillo de Néstor', donde los símbolos de la resurrección se ven sobre su cabeza [la de la Diosa] bajo la forma de crisálida y mariposa, ella posee evidentemente el poder de dar vida de ultratumba a sus adoradores. Se hallaba muy próxima a sus fieles... Cuidaba de los hijos de éstos aun más allá de la tumba... La religión griega tenía sus misterios, pero los dioses de ambos sexos, que estaban más o menos en el mismo nivel, de ninguna manera se hallaban en una relación personal tan íntima como la indicada por los testimonios asequibles del culto minoico. Su desunión, señalada por luchas familiares y clánicas, era tan notoria como su variedad de formas y atributos. En contraste con esto, en todo el mundo minoico reasoma constantemente la que parece ser la misma diosa suprema... La conclusión general es que nos hallamos en presencia de un culto sobre todo

[1] La mayoría de estos bárbaros se convirtieron a la forma arriana del cristianismo durante el siglo IV de la Era Cristiana, antes que invadieran el Imperio Romano, y fueran luego convertidos al catolicismo —la religión de las poblaciones que habían subyugado—. Los ingleses y los francos fueron la excepción al forjar sus "Estados-sucesores" como paganos y al ser convertidos después al catolicismo sin una etapa intermedia arriana.

[2] El autor cita testimonios arqueológicos (en la misma obra, pág. 38) que parecen indicar que, en el período que "corresponde al de la gran expansión mi-

monoteísta, en el que la forma femenina de la divinidad ocupaba el lugar preeminente [1]."

También se representa a la diosa universal en el arte minoico como la Madre Divina, que alza al niño para su adoración.[2] Y sus símbolos de inmortalidad —la crisálida y la mariposa— han sido hallados en tumbas minoicas bajo la forma de amuletos de oro.[3]

En la literatura helénica se halla una fuente más de prueba de una creencia minoica en otra vida. En un pasaje de Homero, por ejemplo,[4] hay una descripción de otra vida en el "Elíseo" que no es compatible con la pintura homérica usual de la vida de ultratumba en el Hades. El mundo de sombras del Hades reproduce la trama superficial de la vida bárbara durante una *völkerwanderung*. El estado de beatitud del Elíseo, en cambio, semeja a la idea que puede tener un pueblo marítimo culto de su propio mundo hecho perfecto.[5] Parejamente, la

---

noica en la Grecia Continental", la religión minoica "tenía su lado proselitista". En el antiguo puerto minoico de Niru Khani, sobre la costa norte de Creta, cerca de Cnosos, han sido desenterrados surtidos de emblemas y moblaje religiosos minoicos que datan de esa edad. "Es apenas evitable inferir de ello que nos encontramos frente al testimonio de un esfuerzo organizado por satisfacer las necesidades religiosas de los correligionarios de ultramar. ¿Es acaso imposible que hasta haya habido alguna propaganda efectiva *in partibus infidelium?*"

[1] Evans, Sir Arthur: *The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries* (Londres 1931, Macmillan), págs. 37-41.

[2] Evans, *op. cit.*, págs. 32-6.

[3] Evans, *op. cit.*, pág. 28.

[4] *Odisea*, IV, vs. 561 seqq.

[5] Nilsson, *op. cit.* (en la pág. 117, *supra*), págs. 540-4. Para Nilsson la idea minoica del Elíseo tenía al menos un tinte, caso que no fuera originalmente inspirada por ella, de la imaginería de la religión osírica (*op. cit.*, págs. 544-8). Interpreta el Sarcófago de Hagia Triada como representación de la apoteosis de los muertos con las formas externas del culto de Osiris —*e. g.*, los atavíos rituales de cuero y la barca— complementados por símbolos religiosos minoicos tradicionales: el hacha doble, el pilar, el pájaro, los cuernos de consagración y el árbol. "La idea de la divinización de los muertos, tomada de Egipto y desarrollada bajo la influencia egipcia, ha producido una superposición del culto divino sobre el culto de los muertos con algunos detalles egipcianizantes. Es bien comprensible que esos detalles no fueran entendidos exactamente ni aplicados en el estricto estilo egipcio" (*op. cit.*, pág. 378). "Sea que la idea de la deificación del hombre fuera un elemento original en las creencias minoicas y se desarrollara bajo la influencia egipcia, o que fuera tomada del Egipto y remodelada de acuerdo con las formas de la religión minoica —una apropiación, de todos modos, que presupone una disposición congenial en el temperamento religioso minoico— el hecho es que resulta contraria a las ideas griegas" (*op. cit.*, pág. 380). Refuerza esta conjetura el hecho de que el Sarcófago de Hagia Triada pertenece al llamado período "minoico posterior" —una edad que comprendió el Estado universal minoico y el interregno siguiente, y que era contemporánea del período del "Imperio Nuevo" en Egipto—. Si el proletariado interno de la Sociedad Minoica creó en efecto cosa alguna semejante a una iglesia universal, ésta es la edad en la que deberíamos buscar rastros de ella; y si el germen de vida de la supuesta nueva religión derivaba del osirismo, ésta, asimismo, es la edad en que deberíamos esperar que las influencias osíricas se hubieran extendido hasta el mundo minoico; fué, en efecto, una edad en que el comercio entre Egipto y Creta era estrecho; y en Egipto la religión

tradición helénica ha conservado la leyenda de un "Zeus" cretense que no puede ser realmente la misma divinidad que el Zeus olímpico. Este "Zeus" cretense no es el caudillo de una banda guerrera que entra en escena, adulto y con todas sus armas, para conquistar un reino por asalto y reinar felizmente por siempre jamás. Aparece como niño recién nacido, cuidado por las ninfas y amamantado por una bestia de los campos; [1] y no sólo nace sino que... ¡muere! ¿Era su emblema el hacha doble de dos cabezas —un símbolo religioso que se tornó tan ubicuo en el mundo minoico como la cruz en la cristiandad—? [2] ¿Y se representó, acaso, su nacimiento y muerte en el nacimiento y muerte de Dionysos —el dios tracio con el que, en el curso de la historia helénica, llegó a identificarse el dios de los misterios eleusinos—? ¿Fueron en Grecia los misterios, como la brujería en la Europa moderna, una supervivencia de la religión de una sociedad sumergida?

Si la Cristiandad hubiera sucumbido ante los vikingos —cayendo bajo su dominio y fracasando en la conversión de ellos a su fe—, podríamos imaginar la misa celebrada misteriosamente durante siglos en el bajo fondo de una nueva sociedad en que la religión prevaleciente hubiera sido el culto de los Ases. Cabe imaginar también a esa nueva sociedad fracasando, al crecer en sabiduría y talla, en hallar satisfacción en el legado religioso de la *völkerwanderung* escandinava, y buscando el pan de la vida espiritual en el suelo en que, una vez retirada la *völkerwanderung*, la sociedad nueva había hallado donde posar los pies. Ante tal hambre espiritual los restos de una religión más antigua, en lugar de ser eliminados como la brujería en nuestra historia occidental cuando despertó la atención de la Iglesia, podrían haber sido redescubiertos cual tesoro escondido; y algún genio religioso habría quizás satisfecho las necesidades de su edad por medio de una combinación exótica del rito cristiano soterrado con orgías bárbaras de días posteriores derivadas de los fineses o los magiares.

Por analogía con esta historia religiosa imaginaria del Occidente, podríamos reconstruir la historia religiosa efectiva del mundo helénico: el reavivamiento de los misterios antiguos y tradicionales de Eleusis y la invención del orfismo —"una religión especulativa, creada

---

osírica se había afirmado ya. También observa Evans (*op. cit.*, pág. 41) que "cierto ingrediente moral —reportado, tal vez, del Antiguo Egipto— es perceptible en la idea de pesar el alma bajo la forma de mariposa, evidenciada por la balanza áurea de las tumbas micénicas y por la escena del 'Anillo de Néstor' donde se tiende a los muertos ante el Inquisidor Buitre, entronizado ante la Diosa". Para lazos anteriores entre la religión minoica y la egipcíaca, que se remontan hasta los tiempos "pre-dinásticos", véase *op. cit.*, págs. 8-10.

[1] Para este "motivo", véase III.C (II) (b), tomo 3, *infra*.

[2] Es ésta una comparación de Nilsson, *op. cit.*, págs. 162 y 192. La cruz misma parece haber sido un símbolo religioso minoico, así como la doble hacha; pero la comparativa rareza de los ejemplos recobrados en el proceso de la investigación arqueológica indica que en esta religión era un símbolo de menor importancia.

por un genio religioso" [1] — en virtud de un sincretismo entre las orgías del Dionysos tracio y los misterios minoicos del nacimiento, muerte y resurrección de Zagreus, el Niño Divino.[2] Sin duda, tanto los misterios eleusinos como la Iglesia Órfica proveyeron efectivamente a la Sociedad Helénica en la edad clásica con el sustento espiritual que necesitaba pero que no podía hallar en el culto de los olímpicos; y el elemento vital de que carecía la religión olímpica, y que tanto los misterios como el orfismo contenían, era un espíritu trascendental ultramundano tal como debiéramos esperar hallarlo en una religión concebida en "tiempos revueltos" y no en una edad de juventud y crecimiento. Es un espíritu que advertimos otra vez como característico de las iglesias universales, creadas por los proletariados internos de sociedades en declinación, que hemos estado revistando: el Mahayana, el catolicismo, el Islam. Y estas iglesias legaron ese elemento vital a las sociedades nacientes para las que sirvieron como crisálidas. Sobre esta base, cuando vemos el mismo elemento de religión comunicado a otra sociedad naciente por una iglesia que parece brotar súbitamente del suelo para desempeñar ese oficio, es lícito especular sobre si esta Iglesia Órfica es realmente nueva o vieja. La semilla de la cual acaba de brotar bien puede no haberse acabado de sembrar, sino haber yacido largamente bajo tierra, lista para germinar cuando llegase un momento favorable. Puede semejarse a esas otras que han llegado a florecer en el suelo de jardines ingleses después de haber estado enterradas junto a viejos faraones en las arenas egipcias. Así el shiísmo fué resucitado de entre los muertos por Ismail Safawí en el Irán, unos cuatro o cinco siglos después que se lo hubiera enterrado en la tumba de la Sociedad Siríaca con los buyíes, los cármatas y los fatimíes, a los que se sospechaba de revisitar ocultamente, bajo la suerte de catarismo, un mundo en el que apenas se había oído de él desde los días de Agustín de Madaura.[3]

Partiendo de estas analogías, no es cosa enteramente fantástica vislumbrar, en los misterios y el orfismo, la sombra de una iglesia universal minoica que la Sociedad Helénica logró evocar levantándola

[1] Nilsson, *op. cit.*, págs. 510-11.

[2] Si hubo en realidad un reavivamiento de la religión minoica en el mundo helénico en los siglos VII y VI a. de C., ello no implica que los restauradores hayan entendido siempre correctamente los misterios resucitados por ellos. Uno de los grandes nombres al que se liga tradicionalmente ese supuesto reavivamiento es el del "profeta" cretense Epiménides de Cnosos; y el verso injuriante de los propios compatriotas cretenses de Epiménides, citado por San Pablo, del poema de ése "Minos", en su Epístola a Tito I, 12, parece haber sido inspirado por la indignación de Epiménides ante la columna sagrada del "Zeus" muriente y renaciente minoico —una capilla o morada de la deidad que el reformador religioso helénico de los tiempos más recientes confundió con la tumba de ésa—. (Véase Evans, Sir Arthur: *The Earlier Religion of Greece in the Light of Cretan Discoveries* (Londres 1931, Macmillan), págs. 17-18.)

[3] Véanse en este capítulo las págs. 93-94, *supra*, junto con el Anejo I, *infra*.

de su tumba. Con todo, aun si esta especulación acertara, ello no basta para autorizarnos a considerar la Sociedad Helénica como "filial" de la Minoica en el sentido en que hemos llegado a hablar, en este Estudio, de la "filiación" de una sociedad respecto de otra. Ya que, ¿cómo podría esa iglesia haber necesitado resurrección a no ser que se la hubiera matado? ¿Y quiénes fueron sus matadores sino los bárbaros que habían invadido el mundo minoico? Al tomar el "panteón" de esos sanguinarios aqueos como propio, la Sociedad Helénica los proclamó sus padres adoptivos. No podía ya colocarse en relación de "filiación" respecto de la Sociedad Minoica sin asumir la culpa sangrienta de los aqueos y confesarse parricida.

Si ahora nos volvemos hacia el pasado de la Sociedad Siríaca, hallaremos lo que hemos encontrado en el de la Helénica. Al menos en la superficie, se nos escapará todo signo de una iglesia universal; percibiremos, en cambio, un Estado universal y una *völkerwanderung*; y, lo que es más, resultarán ser los mismos que aparecen en el pasado de la Sociedad Helénica como últimos capítulos de la historia minoica.

La convulsión final de la *völkerwanderung* post-minoica, que los registros egipcios nos permiten datar hacia 1200-1190 a. de C., no fué una incursión en busca de botín sino una migración en demanda de nuevos hogares; y los migrantes parecen haber sido una multitud entremezclada de aqueos y minoicos, empujados en confusión por el ímpetu de un nuevo alud humano proveniente del *hinterland* europeo del Egeo: los "dorios".[1] Los refugiados —una hueste pode-

[1] Los nombres "minoicos", "aqueos" y "dorios" se usan aquí sin ninguna connotación lingüística y, *a fortiori*, ninguna racial. Por "minoicos" debe entenderse todos los pueblos que eran miembros de la Sociedad Minoica durante su última fase, en que estaba encarnada en la "Talasocracia de Minos". Por "aqueos" debe entenderse aquellos miembros del proletariado externo de la Sociedad Minoica que descendieron del *hinterland* europeo del Egeo al final de la "Talasocracia" y que alcanzaron notoriedad en el saqueo de Cnosos hacia 1400 a. de C. Por "dorios" debe entenderse las gentes selváticas que irrumpieron luego, sobre las huellas de los "aqueos", en el paso entre los siglos XIII y XII a. de C. Es verosímil que la Sociedad Minoica, como otras, incluyera pueblos pertenecientes a varias razas y que hablaran varias lenguas. Los miembros de ella en Creta y en las Cícladas probablemente no hablaban griego. Los habitantes "minoizados" de la Grecia Continental, en cambio, probablemente lo hablaban (el griego de los dialectos llamados más tarde arcadio, jónico y eólico) en el tiempo en que entraron por primera vez dentro de la órbita de la Sociedad Minoica; y continuaron con toda seguridad hablándolo como lenguaje vernáculo. El griego era también casi con toda certeza la lengua vernácula tanto de los "aqueos" como de los "dorios" (quienes parecen, además, haber hablado dialectos del mismo grupo, que es conocido ahora como dórico y "del noroeste"). Estas afinidades y diferencias lingüísticas son de más interés para el filólogo que para el historiador; y el historiador occidental de nuestros días debe guardarse de considerarlas a través de la lente de un nacionalismo lingüístico occidental moderno. A no ser que deje a un lado esa lente, se inclinará a igualar las afinidades y diferencias de lenguaje con afinidades y diferencias de cultura y con las simpatías y antipatías a que dan origen esas afinidades culturales. Equiparación tal, que parecía obvia en nuestro mundo occidental de "postguerra", carece por completo de validez para el mundo egeo en los tiempos de la "Talasocracia de Minos" y la *völkerwanderung* siguiente. Los "micénicos" de habla griega de la Grecia Continental

rosa de hombres de lucha y de no-combatientes, gentes y ganados, carros y barcos—, parecen haber descendido sobre el continente asiático y haber viajado luego a lo largo de la costa asiática hacia el S. E. —rompiendo, como una gigantesca ola, primeramente sobre el Imperio de Khatti de Anatolia y luego sobre el "Imperio Nuevo" de Egipto—. Los registros egipcios nos informan que el impacto hizo saltar en pedazos al Imperio de Khatti, en tanto que el "Imperio Nuevo" resistió el choque en una gran batalla en la frontera entre Palestina y Egipto; mas en ambas áreas el resultado fué el mismo: los migrantes no llegaron a ganar una posición en el *hinterland*, pero fundaron establecimientos permanentes en las tierras costeras. En la costa noroeste del quebrado Imperio de Khatti se establecieron en las regiones que, como Eólida y Jonia, se tornaron parte del hogar original de la Sociedad Helénica.[1] En la costa nordoriental del "Imperio Nuevo" de Egipto (un imperio que sobrevivió, muerto en vida), los intrusos se establecieron en una región que, bajo el nombre de Philistia[2] (Palestina), se tornó parte del hogar original de la Sociedad Siríaca. A lo largo de la frontera entre la zona costera y el interior, entre las tierras bajas y la altiplanicie, los refugiados filisteos del mundo minoico encontraron a los nómadas hebreos que habían ido derivando hacia las dependencias siríacas del "Imperio Nuevo" de Egipto a partir de una "tierra de nadie" en Arabia. Más al N., la cadena de montañas del Líbano puso un límite a la infiltración simultánea de los nómadas arameos y sirvió de protección a los fenicios de la costa, que habían logrado sobrevivir al paso de los filisteos y habían aprendido a no apoyarse ya sobre la rota caña de un protectorado egipcio. De esos elementos emergió lentamente una nueva sociedad —la sociedad que hemos identificado ya en el pasado de la Islámica, y que hemos

---

hacia el año 1400 a. de C. consideraban sin duda alguna a los "minoicos" que no hablaban griego de Creta y las Cícladas como sus hermanos, y a los aqueos de habla griega como bárbaros de allende sus fronteras. Asimismo, hacia el año 1200 a. de C., los aqueos de habla "dórica" que eran el elemento gobernante en los "Estados-sucesores" entre los en que se dividieron los antiguos dominios de la "Talasocracia" minoica entre los años 1400 a 1200 a. de C. aproximadamente, consideraban con toda probabilidad a los "dorios" de habla dórica en forma muy pareja a aquélla en que los "aqueos" mismos habían sido considerados por los "minoicos" unos dos siglos antes.

[1] Sobre el hogar original de la Sociedad Helénica, véase pág. 119, *supra*. Cuando se lo examina de cerca cabe descomponerlo en dos nódulos o núcleos. Uno de ellos es la costa del Egeo de la Grecia Continental, que había sido el límite hasta el cual la Sociedad Minoica se había extendido en esa dirección. El otro es la costa del Egeo de Anatolia, que los minoicos no hicieron suya hasta que se establecieron allí como refugiados durante el interregno que siguió al colapso de su "Talasocracia".

[2] Más precisamente, "Philistia y Teucria". Los teucros o Zakkari se establecieron en Dor, al socaire del monte Carmelo; los filisteos o Prsta se establecieron en la costa al S. de Dor extendiéndose hasta Gaza. Otra banda guerrera de teucros se estableció inmediatamente al N. de los eolios, al socaire del monte Ida en Tróade, sobre las ruinas de Ilión.

decidido llamar "Siríaca"—, a medida que la convulsión se fué calmando.[1]

En la medida en que la Sociedad Siríaca tuvo en alguna manera "parentesco" con algún otro miembro más antiguo de la especie, lo tuvo con la Minoica, y esto en el grado en que la Sociedad Helénica fué "pariente" de la Minoica —ni más ni menos—. Un legado obtenido por la Sociedad Siríaca de la Minoica puede haber sido el alfabeto;[2] otro el gusto por los grandes viajes marinos, manifestado en la exploración del mar Rojo y del Mediterráneo y en el descubrimiento del Atlántico.[3] Que también la Sociedad Siríaca se halle en esta relación con la Minoica no deja de ser sorprendente. Se esperaría más bien descubrir que el Estado universal del pasado de la historia siríaca no fuera la "Talasocracia de Minos", sino el "Imperio Nuevo" de Egipto, y que el monoteísmo de los judíos fuera una resurrección del monoteísmo de Echnaton. Los documentos que se poseen, con todo, en cuanto puedan servir, no autorizan la hipótesis de tal "filiación". Ni hay tampoco prueba alguna de que la Sociedad Siríaca fuera "filial" —o estuviera relacionada con ella en algún

[1] En las tradiciones de los israelitas, la génesis de esta Sociedad Siríaca fué descrita con exactitud bajo la forma de profecía posterior al suceso. "Ensanche Dios a Jafet [el antepasado epónimo mítico de los pueblos del mundo minoico, que aparece en la mitología helénica como el titán Japeto] y habite en las tiendas de Sem [el antepasado epónimo mítico de los hebreos y arameos]; y sea Canaán [el epónimo de los habitantes de las dependencias siríacas del "Imperio Nuevo" de Egipto] su siervo (Génesis IX, 27, citado por Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 2, parte (1), 2ª ed., pág. 561). "La Palestine avait été convertie à la Civilisation Égéenne" (Glotz, G.: *La Civilisation Égéenne* (París 1923, Renaissance du Livre), pág. 437). Se notará que el desplazamiento geográfico de la Sociedad Siríaca a partir de la Minoica fué considerablemente mayor que el de la Helénica a partir de esa última.

[2] Hay investigadores que han conjeturado que los escritos minoicos traídos a luz por la arqueología pueden ser los antepasados del alfabeto, que aparece por primera vez en la historia como posesión de la Sociedad Siríaca y que ha sustituído desde entonces a todo otro tipo de escritura que se haya inventado jamás, salvo los carácteres sínicos que se emplean todavía en el Lejano Oriente. No descarta esta conjetura el descubrimiento en la península del Sinaí de una inscripción en una forma arcaica de alfabeto a la que se cree datar del siglo XVI a. de C. Esto puede muy bien sólo significar que el establecimiento de refugiados minoicos en Siria al comienzo del siglo XII a. de C. había sido precedido por una infiltración de cultura minoica durante los siglos precedentes, cuando Siria había formado parte primeramente del Imperio de los Hycsos y luego del "Imperio Nuevo" de Egipto. (Para el origen del alfabeto, véase además II. D (II), tomo 2, y II. D (VII), mismo tomo, *infra.*)

[3] Había habido un tráfico costero local entre los puertos de Fenicia y el delta del Nilo desde la primera mitad del tercer milenio a. de C., pero los viajes de larga distancia de los fenicios al Mediterráneo Occidental no parecen remontarse a más allá del comienzo del primer milenio a. de C. Por otro lado, durante el segundo milenio a. de C., los minoicos se aventuraron a navegar desde Creta hasta Egipto en una dirección y hasta Sicilia en la otra. ¿Fué esta tradición marinera —traída a Siria por los filisteos y teucros en la migración de 1200-1190 a. de C.— lo que inspiró a los fenicios en el primer milenio para emular a los minoicos y superarse a sí mismos?

grado más remoto— de la sociedad representada por el Imperio de Khatti —la potencia anatolia que había estado luchando con el "Imperio Nuevo" de Egipto por el dominio sobre Siria durante los dos siglos transcurridos antes de que ocurriera la gran migración de 1200-1190 a. de C.—. Finalmente, no hay ninguna prueba de "filiación" alguna de la Sociedad Siríaca respecto de la sociedad representada por un imperio anterior al que Siria había pertenecido algunos siglos antes de que sus conquistadores egipcios e hititas aparecieran en escena, es decir, el Imperio de Sumeria y Acadia, que había sido establecido por la dinastía sumérica de Ur (*imperabant circa* 2295-2180 a. de C.) y restaurado por la dinastía amorrea de Babilonia en el reinado de Hamurabi (*imperabat circa* 1947-1905 a. de C.).[1] La cultura de la sociedad de la que este imperio fué el Estado universal dejó una honda huella sobre todos los países y pueblos que abarcó; y durante varios siglos después de la muerte de Hamurabi la lengua acadia, expresada en escritura cuneiforme, continuó siendo la *lingua franca* del comercio y la diplomacia a través de toda el Asia Sudoccidental. La huella de esta cultura fué tan honda en Siria como en cualquier otro país que no fuera la tierra patria misma de ella en el Irak. Se halla estampada en los usos y costumbres del pueblo sirio tal como lo vemos, desde el siglo XVI hasta el XIII a. de C., a través de ojos egipcios. Esta huella, empero, a pesar de durar tanto, no estaba destinada a reproducirse en un nuevo orden de sociedad.[2] Cuando la oscuridad que desciende sobre la historia de Siria después de la migración de 1200-1190 comienza a disiparse, la vieja huella ha desaparecido. La escritura cuneiforme ha sido reemplazada por el alfabeto sin dejar rastro alguno de su vigencia anterior en Siria. La influencia minoica ha prevalecido.

La Sociedad Sumérica

Cuando nos volvemos al pasado de la Sociedad Índica, lo primero que nos llama la atención es que la religión de los Vedas, tal como el culto de los olímpicos, muestra señas de haber nacido entre bárbaros en el curso de una *völkerwanderung*, y no presenta ninguno de los rasgos distintivos de una religión creada durante "tiempos revueltos" por el proletariado interno de una sociedad en declinación.

En este caso los bárbaros fueron los arios, que aparecen en la India Nordoccidental en la aurora de la historia índica tal como, en

[1] Las fechas dadas en esta obra para hechos de la historia sumérica, babilónica, hitita y egipcíaca son las de Eduard Meyer en *Die Aeltere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Aegyptiens* (Stuttgart y Berlín 1925, Cotta), excepto cuando se cita expresamente a otra autoridad.

[2] Es cierto que podemos distinguir algunos débiles rastros de una Sociedad Siríaca incipiente que tenía relación, no con la Sociedad Minoica, sino con la sociedad, aún por ser identificada, de la que el Imperio de Sumeria y Acadia fué el Estado universal. Este primer intento de Sociedad Siríaca, con todo, resultó abortivo. Se lo examina en II. D (VII), tomo 2, *infra*.

la aurora de la historia helénica, aparecen los aqueos en el Egeo. En analogía con la relación en que hallamos a la Sociedad Helénica respecto a la Minoica, debiéramos esperar descubrir en el pasado de la Sociedad Indica algún Estado universal con una "tierra de nadie" más allá de su frontera, en la que los antepasados de los arios vivieran como proletariado externo hasta que el Estado universal entrara en colapso y dejara expedita la vía para que una *völkerwanderung* invadiera sus provincias abandonadas. ¿Puede identificarse ese Estado universal y puede situarse esa "tierra de nadie"? Quizás podamos obtener respuestas a estas preguntas si nos hacemos primeramente otras dos: ¿Por dónde encontraron los arios su camino hacia la India? ¿Y llegaron algunos de ellos, partiendo del mismo centro de dispersión, a diferentes destinos?

Los arios hablaban un lenguaje indoeuropeo; y la distribución histórica de esta familia de lenguas —un grupo en Europa y otro en la India y el Irán— muestra que los arios deben haber entrado en la India desde la estepa eurasiática, cruzando el Hindukush desde la cuenca del Oxo y el Yaxartes hacia la cuenca del Indo y el Ganges, tal como lo hicieron griegos bactrianos en el siglo II a. de C., los Kush en el siglo I de la era cristiana, y una sucesión de invasores turcos, desde Mahmud de Gazna hasta Baber o Zahir de Ferghana, entre los siglos XI y XVI. Ahora bien; cuando estudiamos la dispersión de los turcos, durante esos siglos, desde el punto común de salida a partir del cual irrumpieron todos desde la estepa hacia Trasoxania, hallamos que mientras algunos se volvieron hacia el S. E. e invadieron la India, otros avanzaron hasia el S. O. a través del Irán y no se detuvieron hasta llegar a Anatolia y Siria. Fué el avance de los turcos selyúcidas desde el Oxo hasta el Mediterráneo y los estrechos del mar Negro en el siglo XI —en una época en que otros turcos estaban avanzando desde el Oxo hasta el Indo—, lo que provocó la Primera Cruzada. En el siglo XII las bandas guerreras de turcos mamelucos al servicio de Saladino pasaron al Egipto; y en el siglo XIII los sucesores de esos mamelucos suplantaron a los descendientes de Saladino y se apoderaron del dominio de Egipto y de Siria.[1] Los documentos del antiguo Egipto nos dan pruebas de que, durante la primera mitad del segundo milenio a. de C., los arios, irrumpiendo desde la estepa eurasiática a partir del punto desde donde lo hicieron los turcos unos 3.000 años más tarde, se anticiparon a éstos en la dispersión siguiente. Mientras que algunos arios (como sabemos por fuentes indias) cruzaron el Hindukush hacia la India, otros se abrieron camino a través del Irán y el Irak hacia Siria y desde allí invadieron el Egipto a comienzo del siglo XVII a. de C. Los hycsos —nombre éste dado por los egipcios a esos jefes guerreros

[1] Pretendieron legitimar su poder ejerciéndolo en nombre de una línea de califas nominales de ascendencia abasida que mantuvieron como "pensionados" en El Cairo. (Véase en esta sección pág. 94, *supra.*)

bárbaros [1]— gobernaron un imperio, que abarcaba a Egipto y Siria y quizás también la Mesopotamia,[2] que fué probablemente tan extenso como el de Saladino, y ciertamente tan efímero como éste. Cuando hacia 1580 a. de C. los hycsos fueron expelidos de Egipto por su vasallo el príncipe indígena de Tebas, que se tornó así el fundador del "Imperio Nuevo", las bandas guerreras de los jefes menores que heredaron a los hycsos [3] en Siria continuaron llamándose con un nombre ario,[4] y los reyes de Mitani, en Mesopotamia, continuaron adorando dioses arios.[5]

¿Cuál fué la causa de la *völkerwanderung* de los arios? ¿Qué los llevó del Oxo al Indo y al Nilo? Podemos contestar preguntando: ¿Qué causó la *völkerwanderung* de los turcos, 3.000 años más tarde, y los llevó a lo largo de las mismas rutas divergentes a los mismos lejanos destinos? La respuesta a esta última pregunta es cosa bien sabida. Los antepasados de los turcos habían vivido como proletariado externo de la Sociedad Siríaca en la "tierra de nadie" de la estepa más allá de la frontera nordoriental del Califato Abasida de Bagdad —el Estado universal de la Sociedad Siríaca en su última fase—. Cuando el Califato entró en colapso los turcos se expandieron para tomar posesión de sus territorios abandonados, que ahora se abrían ante ellos de extremo a extremo. En una dirección las provincias del Califato se dilataban continuadamente desde Trasoxania hasta el Egipto; pero había también una provincia aislada en el valle del Indo, que se extendía desde la costa río arriba hasta Multan y más allá, que era accesible desde Trasoxania a través del Hindukush. La geografía política del Califato explica así muy simplemente la dispersión de los incursores turcos. Se extendieron en todas las direcciones en que una provincia del Estado universal abandonado esperaba al saqueador.[6] ¿Nos da esta explicación una clave para la disper-

[1] Los hycsos fueron probablemente una multitud entremezclada de arios y de otros aventureros (*e. g.*, los Kharri) que se habían unido a sus filas en la marcha a través del Asia Sudoccidental, tal como las bandas guerreras que entraron en Egipto con Saladino eran una multitud entremezclada de turcos, curdos y sirios.

[2] *i. e.*, la Mesopotamia en sentido estricto, queriendo significar con ello la cuenca media del Eufrates y el Tigris entre Armenia en el N.O. e Irak en el S.E.

[3] El elemento ario entre los hycsos se infiere del elemento ario entre los sucesores de ellos en Siria y Mitani, sobre el que tenemos pruebas directas en los registros del "Imperio Nuevo" de Egipto desde el siglo XVI a. de C. en adelante. Para toda esta cuestión véase Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 2, parte (1), 2ª ed., págs. 33-8.

[4] "Maryanni" = "hombres". Estos "maryanni" arios corresponden a los "mamelucos" turcos ("mamluk" = "bienes", esto es, esclavos comprados para utilizarlos como combatientes).

[5] *e. g.*, Mitra. Varuna, Indra, los Nasatyas.

[6] Los turcos que invadieron el Imperio Abasida en el siglo XI de la era cristiana, como la mayoría de los germanos que invadieron el Imperio Romano en el siglo V, no cruzaron la frontera del Estado universal hasta haberse tornado miembros de la iglesia universal que se había extendido por los territorios del Imperio y en las "tierras de nadie" más allá de él. Los habitantes musulmanes del Imperio Abasida,

sión correspondiente de los arios 3.000 años antes? Por cierto que sí. Porque cuando miramos el mapa político del Asia Sudoccidental en el primer siglo del segundo milenio a. de C., lo hallamos ocupado por un Estado universal gobernado, como el Califato Abasida de Bagdad, desde una capital en Irak, y cuyos territorios se extendían desde un mismo centro en las mismas direcciones en que lo hacían los del Califato.

Este Estado universal era el "Imperio de las Cuatro Comarcas del Mundo" o "Imperio de Sumeria y Acadia" —establecido *circa* 2298 a. de C. por el sumerio Ur-Engur de Ur y restaurado *circa* 1947 por el amorreo Hamurabi [1]— que hemos encontrado ya como el imperio al que Siria perteneció algunos siglos antes de tornarse campo de batalla de los egipcios e hititas.[2] El intervalo entre la quiebra del imperio de Hamurabi, después de su muerte hacia 1905 a. de C., y el establecimiento del "Imperio Nuevo" en Egipto en el siglo XVI a. de C., estuvo ocupado en la historia de Siria por la dominación de los migrantes arios que llegaron a ser conocidos como hycsos. Estos arios deben haber migrado a través del Asia Sudoccidental y haberse hecho dueños de Siria antes de haberla usado como base para conquistar el Egipto en los primeros años del siglo XVII a. de C. Las fechas indican que el Imperio de los Hycsos comenzó como "Estado-sucesor" ario del Estado universal de Sumeria y Acadia en Siria; un "Estado-sucesor" que después perdió el equilibrio y cambió su carácter por la conquista incidental de otro país —Egipto— que nunca había estado incluído en los dominios de Sumeria y Acadia y que pertenecía a los dominios de una sociedad diferente.[3] La geografía política del Imperio de Sumeria y Acadia explica así la migración de ciertos arios a Siria. ¿Explica

---

hallando que sus correligionarios turcos de la "tierra de nadie" eran huéspedes embarazosos, a pesar de su conversión, trataron de "pasarlos" a sus vecinos animándolos a emprender la Guerra Santa contra los infieles. La vanguardia de los selyúcidas, después de deslizarse hacia la derecha a través del Califato, fué "pasada" con éxito a los dominios de la Cristiandad Ortodoxa en Anatolia. (Y los romanos de Oriente se vengaron bien pronto "pasando" similarmente a los normandos de Apulia hacia Dar-al-Islam.) Mahmud de Gazna fué animado a encauzar sus energías contra el mundo hindú invadiendo el Punjab; pero una vez que hubo descendido al valle del Indo no respetó la frontera de la provincia abasida, sino que invadió tanto Dar-al-Harb como Dar-al-Islam. ¿Por qué no concebir que los hycsos fueran "pasados" al mundo egipcíaco por los hombres de Estado de Sumeria y Acadia?

[1] Hamurabi restauró el Estado universal conscientemente, ya que revivió su estilo y título (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, 3ª. ed., vol. I, parte (II), pág. 633).

[2] V. pág. 128, *supra*.

[3] La historia del Imperio Hycso muestra puntos de semejanza con la del Califato Omeya. Éste comenzó como "Estado-sucesor" en Siria del Imperio Romano; el Imperio Hycso comenzó como "Estado-sucesor" en Siria del Imperio de Sumeria y Acadia. El Califato Omeya perdió su equilibrio por la conquista incidental de los antiguos dominios del Imperio Sasánida; el Imperio de los Hycsos perdió su equilibrio por la conquista incidental de antiguos dominios del "Imperio Medio" de Egipto (el imperio de las dinastías XI y XII). El castigo que por ello sufrió el Califato Omeya fué ser sustituído por el Califato Abasida; el del Imperio Hycso fué ser sustituído por el "Imperio Nuevo" del Egipto.

también la migración contemporánea de otros arios a la India? ¿Hubo alguna provincia del Imperio de Sumeria y Acadia en el valle del Indo que atrajera a esos otros arios a través del Hindukush, tal como algunos de los parientes de los turcos selyúcidas fueron atraídos en la misma dirección por la existencia en el valle del Indo de una provincia del Califato Abasida?

A priori, esto no sería imposible. La provincia abasida en Sind se hallaba unida al centro político del Califato Abasida en Irak por la ruta marítima, a lo largo del golfo de Persia, desde la ría del Tigris y el Eufrates hasta el delta del Indo. El centro político del Imperio de Sumeria y Acadia se hallaba similarmente en Irak; su última capital fué Babilonia, en un punto del Eufrates correspondiente a la posición de Bagdad sobre el Tigris; su primera capital fué Ur, que en el tercer milenio a. de C. estaba tan próxima a la desembocadura del golfo como Basora lo ha estado en este segundo milenio de la era cristiana. Sabemos que los sumerios eran un pueblo navegante que surcaba las aguas del golfo. Es, pues, muy probable que lo hayan explorado hasta su salida al océano Índico y que, así, hayan descubierto el delta del Indo. Y, si lo descubrieron, es asimismo muy probable que hayan remontado un río tan parecido al Tigris y al Eufrates y que hayan colonizado un país tan similar al suyo —creando allí una nueva tierra de Sumeria en ultramar—.[1] Y ocurre que estas conjeturas *a priori* encuentran ahora cierto soporte en los resultados de investigaciones arqueológicas recientes en el valle del Indo.

En Mohenjo-Daro en el Sind Nordoccidental y en Harappa en el Punjab, al N.E. de Multan, excavaciones emprendidas por el Departamento de Arqueología del Gobierno de la India han sacado a luz los restos materiales de una cultura antigua que se halla estrechamente emparentada con la cultura antigua de los sumerios en el Irak. La afinidad es tal que está muy cerca de la identidad absoluta. Trae a la memoria la afinidad de la cultura micénica de la Grecia Continental con la cultura minoica de Creta; y podemos explicar esto en una de las dos maneras siguientes. O bien conjeturamos que la "cultura del Indo", como la micénica, fué una variante "colonial", producida por ese trasplante a ultramar de una cultura que se había originado y crecido en otra parte —en este caso, en la cuenca del Tigris y el Eufrates— o bien podemos ver en ella una cultura hermana, derivada de un pariente común desconocido, que creció simultánea e independiente-

[1] La similitud entre el valle del Indo Inferior y los valles del Eufrates y el Tigris inferiores hacia el paso del cuarto al tercer milenio a. de C. parece haber sido mayor aún que hoy día; en aquel tiempo, en efecto, tanto Sind como el Irak, tal se piensa, eran una tierra de dos ríos. Hay rastros de una vía acuática, el llamado "Gran Mihran", que corría desde el Punjab hasta el océano Índico más o menos paralelamente al Indo, al E. de este último río. Véase Sir John Marshall en *The Times,* 5 de enero de 1928; y Childe, V. G.: *The Most Ancient East* (Londres 1922, Kegan Paul), pág. 201.)

mente.[1] Los dos asientos de la "cultura del Indo" excavados hasta la fecha contienen cierto número de estratos sucesivos; y este hecho indica que la duración de las comunidades que los ocuparon fué considerable. Ciertas correspondencias entre objetos estratificados de Mohenjo-Daro y objetos similares que se dan en estratos de Susa y Ur sugieren que el lapso vital de la comunidad de Mohenjo-Daro debe datarse entre 3250 y 2750 a. de C.[2]

En el valle del Indo, como en el Egeo, no es fácil traducir los testimonios arqueológicos a términos históricos. Con todo, no es descabellado suponer que una región en la que una sociedad propagó su cultura —o estuvo en intercambio con una sociedad hermana de cultura afín— en su edad de expansión llegó a ser en su momento una provincia del Estado universal en que la sociedad principal cobró cuerpo hacia el final de su historia. Si admitimos la suposición de que el valle del Indo, en el que la variante o hermana india de la cultura sumérica cobró forma,[3] fué comprendido finalmente en el Imperio de Sumeria y Acadia, habremos encontrado una posible respuesta a la pregunta de por qué algunos arios, como ciertos turcos, cruzaron el Hindukush y descendieron sobre la India, mientras que otros arios, como otros turcos, se abrieron camino hacia el O. hasta Siria. Si esta respuesta es correcta, significa que la *völkerwanderung* de los arios y la creación de la religión védica fueron hechos del interregno siguiente a la caída del Imperio de Sumeria y Acadia, y que la Sociedad Indica está relacionada con la sociedad a la que perteneció ese imperio en la misma forma y en el mismo grado en que la Sociedad Helénica y la Siríaca lo están con la Minoica.

¿Podemos identificar la sociedad en cuya historia el Imperio de

[1] Esta segunda posición es la tomada por Sir John Marshall y por el profesor V. G. Childe. Para la exposición de ella por Sir John Marshall, véase ulteriormente en esta sección el Anejo III, *infra*.

[2] Para la "cultura del Indo" véase la magnífica publicación titulada *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (Londres 1931, Probsthain, 3 vols.) por el Director General de Arqueología de la India, Sir John Marshall. Véanse también los artículos de la misma autoridad en *The Times* de Londres, ediciones del 26 de febrero de 1926 y del 4 y 5 de enero de 1928; y en *The Illustrated London News*, ediciones del 20 y 27 de septiembre y el 4 de octubre de 1924; el 27 de febrero y 6 de marzo de 1926; y 7 y 14 de enero de 1928. Los artículos en *The Times* del 26 de febrero de 1926 y 5 de enero de 1928, así como los de *The Illustrated London News*, van acompañados de fotografías.

[3] Véase Sir John Marshall: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, vol. 1, cap. VII: "Extent of the Indus Civilisation". Hay pruebas directas de la difusión de la "cultura del Indo" sobre la totalidad del Sind y del Punjab Central. Se da completa uniformidad de cultura entre Mohenjo-Daro y Harappa, aunque ambos asientos están separados por 400 millas. "Carecemos todavía de fundamentos suficientes para afirmar positivamente que esta civilización estaba limitada al valle del Indo y las llanuras del Punjab" (*op. cit.*, pág. 91). El dominio de esta cultura se extendía hasta el Beluchistán; pero el Beluchistán no era un puesto importante de ella, y había una cultura rival en el Beluchistán Occidental y en Seistán. En la dirección opuesta, no hay aún pruebas de la presencia de la "cultura del Indo" en la cuenca del Ganges.

Sumeria y Acadia fué el Estado universal? Cuando examinamos los antecedentes de este Estado, hallamos síntomas de unos "tiempos revueltos", en la forma (que nos es familiar ya) de una serie de guerras crecientemente destructivas entre Estados locales. Inmediatamente antes del establecimiento de un Estado universal por Ur-Engur, los Estados locales contendientes se habían extenuado recíprocamente en grado tal que la tierra patria de la sociedad en Irak había sido invadida por bárbaros de las colinas al pie de la meseta irania: los gudeanos (*dominabantur* en Irak *circa* 2429-2306 a. de C.). El agotamiento que había hecho posible esta calamidad se explica por las carreras precedentes de los dos grandes conquistadores militares de la Dinastía de Acadia; Naramsín (*dominabatur circa* 2572-2517 a. de C.) y su antepasado Sargón o Sharrukin (*dominabatur circa* 2652-2597 a. de C.). El guerrero acadio Sargón de Agade comenzó su carrera derrocando al guerrero sumerio Lugalzaggisi de Erech (Uruk) y Umma (*dominabatur circa* 2677-2653). Lugalzaggisi había comenzado por derrocar a Urukagina de Lagash, que había llegado al poder acaudillando una especie de revolución popular contra los sacerdotes locales. Oteando aún más allá en el pasado, entrevemos luchas anteriores y aparentemente más moderadas entre Lagash y Umma y los otros Estados-ciudad por los que la sociedad estaba integrada ya entonces. Antes de que las guerras se volvieran destructivas, hubo una edad de crecimiento y creación sobre la que las recientes excavaciones de Ur han arrojado luz. Pero no sabemos aún hasta qué tiempo dentro o más allá del cuarto milenio a. de C. se extendió esta edad.

¿Qué nombre daremos a la sociedad que así se ha tornado visible? El título de su Estado universal —"Imperio de Sumeria y Acadia"— conmemora el hecho de que, en el tiempo en que la sociedad había alcanzado esa etapa de su historia, su tierra patria había llegado a consistir de dos regiones habitadas por dos pueblos cuyas diferencias de origen —sobrepasadas hacía largo tiempo por la unidad de su cultura— eran delatadas aún por una diferencia de lenguaje. Los acadios hablaban un lenguaje de la familia semítica, los sumerios un lenguaje con una estructura y un vocabulario completamente diferentes que no tiene ningún afín conocido. En el tiempo del Estado universal y los "tiempos revueltos" que lo precedieron, los dos pueblos se hallaron en tal pie de igualdad dentro de la sociedad que abarcaba a ambos que, si limitásemos nuestra atención a esas edades, nos inclinaríamos a llamar a la sociedad "súmero-acádica". Cuando, empero, examinamos la escritura cuneiforme en que se expresaban tanto el lenguaje sumérico como el acadio, hallamos, por testimonios internos concluyentes, que fué desarrollada para expresar el sumerio, y adaptada al acadio posteriormente. La adaptación no llegó a ser perfecta, ya que el carácter silábico de la escritura cuneiforme, bien acomodado a la estructura "aglutinante" del sumerio, no se ajustaba a la estructura consonantal de un lenguaje semítico. La historia de la escritura resulta

un epítome de la historia de la sociedad; cuando nos remontamos hasta la edad de crecimiento hallamos que los acadios se desplazan al fondo de la escena y dejan a los sumerios en posesión de ella. Llamando a la sociedad conforme a su origen, y no a su final, la denominaremos "Sumérica".[1]

La Sociedad Hitita

Una vez identificada esta Sociedad Sumérica, podemos proseguir para identificar otras dos procediendo, en este caso, no desde la posterior a la anterior, sino en el orden inverso.

Si volvemos la atención nuevamente al interregno que siguió a la caída del Estado universal sumérico después de la muerte de Hamurabi (*imperabat circa* 1947-1905 a. de C.) hallaremos que la *völkerwanderung* que ocupó ese interregno no se limitó a la dispersión de los arios de la estepa eurasiática hacia Siria y la India. Mientras la Sociedad Sumérica, en el curso de su larga historia, había propagado su cultura hacia el O. en torno al desierto de Arabia hacia Siria y quizás también hacia el S.E. a lo largo del golfo de Persia hasta el valle del Indo, así como hacia el N.E. sobre la altiplanicie irania hasta Trascaspia,[2] la había estado propagando también hacia el N.O. sobre la cadena del Tauro hasta la parte oriental de la altiplanicie anatolia a la que se llamó después Capadocia. En el siglo XXVII a. de C. Sargón de Agade llevó a cabo una expedición militar a través del Tauro hasta Capadocia en respuesta a un llamado de mercaderes asirios que se habían establecido en el país y que había reñido con el gobernante local. Las tabletas de arcilla, en que están estampados documentos comerciales en cuneiforme, halladas en Capadocia por arqueólogos occidentales, prueban que esos establecimientos asirios al N.O. del Tauro sobrevivieron y florecieron y que, como Asiria misma,[3] fueron incluídos dentro de los dominios del Imperio de Sumeria y Acadia

[1] "Sumérico" se halla respecto a "súmero-acádico" como "helénico" respecto a "grecorromano" y como "siríaco" respecto a "sirio-iránico".

[2] Su expansión hasta Trascaspia —es decir, hasta el umbral de la puerta a través de la cual los arios irrumpieron en su tiempo, saliendo de la estepa, dentro del mundo sumérico— ha sido revelada por excavaciones de la expedición Pumpelly en Anau.

[3] Asiria (Assur) era el más septentrional de los Estados-ciudad por los que la tierra patria de la Sociedad Sumérica llegó a integrarse. Debido a su posición geográfica, su pueblo asumió naturalmente la iniciativa en la exploración del salvaje noroeste. Cabe presumir que remontaron el Tigris hasta su fuente, cruzaron el valle del Eufrates por la ruta del camino moderno de Harput a Malatya y ascendieron por la ondulada región de colinas que los turcos llaman Uzun Yayla hasta el valle del Halys (Kyzyl Yrmak). En esa época, con todo, en que los asirios eran colonizadores y mercaderes, Asiria no era una potencia militar. Los mercaderes asirios apelaron en el siglo XXVII a. de C. no a su propio "patesi" de Assur sino al distante rey de Acadia. La belicosidad de que Asiria se ha tornado poco menos que sinónimo corresponde a una fase posterior de la historia asiria, que no comenzó hasta mucho después de haber llegado a su fin la historia de la Sociedad Sumérica.

bajo la Dinastía de Ur y probablemente de nuevo durante el reinado de Hamurabi. Cuando, después de la muerte de Hamurabi, el Estado universal sumérico entró por último en colapso, sus provincias capadocias fueron ocupadas por bárbaros de la "tierra de nadie" más allá de la frontera nordoccidental; y alrededor de 1750 a. de C. el jefe del principal "Estado-sucesor" bárbaro de esa región, el rey Mursil I de Khatti, entró a saco en Babilonia misma y derrocó al último descendiente de Hamurabi.

Los saqueadores de Khatti se retiraron con su botín, pero el vacío político que dejaron detrás de sí en Irak fué rápidamente llenado por el descenso de otros bárbaros, los kasitas, provenientes de una "tierra de nadie" situada al N.E., sobre el margen de la altiplanicie irania. Los kasitas fundaron una dinastía que reinó en Babilonia desde 1749 hasta 1173 a. de C. Después de la doble catástrofe de *circa* 1750-1749 a. de C., que parece marcar el ápice del interregno post-sumérico y la última convulsión de la *völkerwanderung*,[1] pronto desciende la oscuridad sobre la historia de toda la región que había sido iluminada en un tiempo por la cultura de la Sociedad Sumérica y que había cobrado cuerpo en el Estado universal sumérico. Hasta los nombres mismos de los gobernantes hititas de Capadocia y de los kasitas de Babilonia desde mediados del siglo XVII hasta después de comenzado el XV se han perdido. Disipa por primera vez la oscuridad luz proveniente de Egipto: los registros de las campañas en que Tutmosis III (*imperabat solus circa* 1480-1450 a. de C.) avanzó sobre el antiguo dominio de la Sociedad Sumérica conquistando a Siria. A medida que aumenta la luz, comenzamos a distinguir el contorno de dos sociedades nacientes en el Asia Sudoccidental allende las fronteras del "Imperio Nuevo".[2]

El hogar de una de estas dos sociedades yacía en las antiguas provincias del Imperio de Sumeria y Acadia en Capadocia y en los territorios anatolios adyacentes que habían sido otrora la "tierra de nadie" allende la frontera capadocia del Imperio. Esta sociedad tomó no poco de la Sumérica; sin embargo apenas podría describirse su relación con

[1] No hay pruebas directas sobre si la incursión hitita y el descenso kasita sobre Babilonia ocurrieron antes o después de la dispersión de los arios, saliendo de la estepa eurasiática, en India y Siria. Dado que la invasión de los hycsos a Egipto no sucedió antes de 1680 a. de C. aproximadamente, es cronológicamente posible que su migración desde el Oxo hasta Siria ocurriera después de 1749 a. de C. Hay consideraciones militares, empero, que hacen parecer más probable que hayan atravesado el Irán y el Irak en un tiempo en que los kasitas estaban aún restringidos a sus reductos montañosos y en que el Irak estaba bajo el débil régimen de los epígonos de Hamurabi, antes que en una época en que el pasaje estaba bloqueado por el "Estado-sucesor" kasita de Babilonia. Habiendo adquirido la porción más suculenta del Imperio de Sumeria y Acadia, los kasitas habrían seguramente rechazado a pretendientes bárbaros rivales o perecido en la tentativa (como perecieron los aqueos al fracasar en su intento de rechazar a los dorios).

[2] Es decir, dos sociedades además de la naciente Sociedad Índica en el valle del Indo, que puede haber sido, según conjeturamos, una provincia excéntrica del Imperio de Sumeria y Acadia. (Véanse págs. 132-4, *supra*.)

la Sociedad Sumérica como de "filiación"; ya que no hay indicación de que las dos sociedades estuvieran ligadas por el término medio de una iglesia universal. La sociedad posterior recogió, es cierto, y practicó asiduamente, el sistema sumérico de la adivinación. Esta forma ilusoria de ciencia aplicada debe ser considerada, empero, como hija de la magia, más que de la religión; y en todo caso era un desarrollo de una práctica primitiva perpetuada por la minoría dominante de la Sociedad Sumérica y no el producto de una nueva religión desarrollada por el proletariado interno —desarrollo éste del que no hay ninguna señal—.[1] Cuando nos volvemos a la representación y culto de los dioses de la sociedad posterior, hallamos que no hay en general una trasmisión o reflejo del "panteón" y del ritual sumérico,[2] sino una religión con rasgos distintivos propios que debe haber derivado, sea de elementos indígenas de Capadocia antes de la infiltración de la cultura sumérica en el tercer milenio a. de C., sea de elementos introducidos por invasores bárbaros después del colapso del Estado universal sumérico a la vuelta entre los siglos XX y XIX a. de C., sea de una fusión o amalgamación de los dos elementos.

Asimismo, cuando estudiamos los escritos en que la sociedad posterior llevó sus registros, hallamos que comenzó empleando el cuneiforme[3] pero que terminó por inventar una escritura pictográfica propia.[4] Además, si bien empezó por tomar junto con la escritura cuneiforme también el lenguaje acádico —y esto tanto para registros locales como para correspondencia diplomática— adaptó después la escritura cuneiforme a la expresión de por lo menos cinco de sus lenguajes vernáculos propios, y tradujo textos acádicos y sumércos utilizados como núcleo para el desarrollo de literaturas vernáculas. En el tiempo en que esas lenguas vernáculas locales se expresaban en la nueva escritura pictográfica local, la independencia de la nueva sociedad de Capadocia respecto a la Sociedad Sumérica se había tornado completa.

La diversidad de las lenguas vernáculas locales tenía su *contrapposto* en la pluralidad de Estados locales. El más antiguo de esos lenguajes de que se tenga noticia fehaciente parece haber sido uno sin afinidades conocidas que era llamado khatti-li; y el mismo nombre —Khatti— fué adoptado por un Estado local que tomó la ciudad de Khattusas (la actual Bogashkoei) como capital en el curso de una expansión que

[1] Véase la n. 1 en la pág. 140, *infra*.

[2] Hay, claro está, excepciones a esta regla general. Por ejemplo, el nombre, ya que no el ritual, de la diosa Ishtar de Nínive fué perpetuado por los hititas en las regiones al N.O. del Tauro en las que ese culto había sido introducido por los colonos asirios de Capadocia en el milenio III a. de C. (Véase Meyer E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 2 (1), 2ª ed., pág. 520.)

[3] En el estilo de la Primera Dinastía de Babilonia (esto es, el estilo imperial del Estado universal sumérico en la época de Hamurabi), y no en el estilo de las antiguas colonias comerciales asirias de Capadocia (esto es, el estilo local de la edad precedente de la Dinastía de Ur).

[4] Esta escritura pictográfica ha desafiado hasta ahora los esfuerzos de los investigadores occidentales por descifrarla.

lo llevó hacia el comienzo del siglo XV a. de C.[1] a una posición de predominio en su propio mundo. "Khatti" es el original del nombre "hitita" que aparece en el Viejo Testamento; y resultará conveniente usar este último nombre para la sociedad que abarcó todos los Estados sobre los cuales el Imperio de Khatti ejerció su hegemonía [2] y todas las lenguas empleadas por los pueblos de ellos.[3]

Los destinos de esta Sociedad Hitita fueron decididos por la historia del Estado de Khatti. En el siglo XIV a. de C., cuando el "Imperio Nuevo" de Egipto perdió el mando sobre sus dominios de Siria, Shubiluliuma, rey de Khatti (*regnabat circa* 1380-1346 a. de C.), el contemporáneo de Amenofis IV Echnaton (*imperabat circa* 1370-1352 a. de C.) no pudo resistir la tentación de pescar en aguas revueltas. Shubiluliuma sustituyó a Egipto por Khatti como primera potencia en la Siria Septentrional mediante una hábil combinación de fraude y fuerza, y en la Mesopotamia extendió su hegemonía sobre el Reino de Mitani; pero dejó un legado fatal a sus sucesores en una serie de guerras destructivas entre Khatti y Egipto, en las cuales la potencia hitita, de basamento económico menos sólido, sufrió golpes relativamente más severos que los recibidos por su adversario —hasta el punto de extenuarse ella

[1] Es lícito suponer que este Imperio de Khatti, que dominó el mundo hitita desde algún tiempo antes de 1480 a. de C. hasta 1200, se halló respecto al "Estado-sucesor" hitita del Imperio de Sumeria y Acadia, cuyas bandas guerreras saquearon a Babilonia alrededor de 1750 a. de C., en la misma relación en que el Imperio Carolingio, que dominó el mundo occidental desde alrededor de 775 a. de C. hasta 875, se halló respecto al precedente "Estado-sucesor" merovingio del Imperio Romano.

[2] Esta distinción de términos es sugerida por D. G. Hogarth en *The Cambridge Ancient History,* vol. 2, págs. 252-3.

[3] La lengua oficial del Imperio Khatti no fué la llamada "khatti-li", sino un lenguaje enteramente diferente que parece haberse llamado "nasio" o "kanisio"; y este "kanisio", así como el "luvio", estrechamente emparentado con él, resulta pertenecer a la familia indoeuropea. No pertenece, sin embargo, al llamado grupo "satem" de los lenguajes indoeuropeos, que incluye el sánscrito (el lenguaje de los invasores arios de Siria y de la India) y el iránico, sino al llamado grupo "centum", que es representado también por los más occidentales de los lenguajes indoeuropeos (por ejemplo por todas las lenguas vivas de la Europa de hoy excepto el leto-lituano, el albanés y el esclavonio) y por una lengua aislada en el lejano noreste (el ahora extinto tocario, que ha llegado a ser conocido por los investigadores occidentales gracias al descubrimiento en la cuenca del Tarim de documentos en esa lengua que datan de los siglos IV y siguientes de la era cristiana). De la distribución geográfica pareciera como si las lenguas "centum" y "satem" se hubieran dispersado sucesivamente a partir de un centro idéntico en la estepa eurasiática desde el cual se extendieron en dos círculos concéntricos —la oleada "satem" tras la "centum" y en su momento borrándola casi en todas partes salvo en la remota península de Europa—. El "kanisio", como el tocario, está saturado de elementos no-indoeuropeos, y este hecho sugiere que ambos lenguajes estaban en la vanguardia de la oleada "centum"; que eran, en realidad, su cresta espumosa. (Las lenguas teutónicas, que también se han modificado mucho si se las compara con la "Ur-Sprache" indoeuropea, pueden representar otra rompiente en otro punto del contorno del círculo.) El afín más próximo del "kanisio-luvio" parece ser el latín. Esto sugiere que el lenguaje fué llevado a Anatolia desde la Europa Central, tal como el lenguaje tracio (del grupo "satem") fué llevado después por los frigios y el céltico (del grupo "centum") por los gálatas.

misma y dejar extenuada a la sociedad de la que se había trasformado en opresor—. Cuando las dos potencias celebraron por último la paz alrededor del año 1278 a. de C. sobre la base de una partición de Siria, Khatti parece haberse entregado a un hábito de imperialismo en ese momento ya inveterado en ella conquistando la Anatolia Occidental hasta la costa del Egeo.[1] En esta última aventura meramente abrió la huella para la gran migración de 1200/1190 a. de C., que derribó estrepitosamente el Imperio Khatti y enterró la Sociedad Hitita bajo las ruinas.[2]

Durante unos cinco siglos más, esta sociedad prematuramente desfallecida estuvo representada en el mapa por establecimientos de refugiados en la Siria Septentrional y en Cilicia —un rincón protegido entre las cunas de dos nuevas sociedades, la Siríaca y la Helénica, que estaban surgiendo a cada lado—. Cuando los fenicios y griegos comenzaron a competir por el dominio del Mediterráneo, el resto de la Sociedad Hitita parece haber entrado en la competencia enviando colonos que se establecieron con éxito en ultramar y que llegaron a ser conocidos en su nuevo hogar italiano por "etruscos".[3] Con todo,

[1] Los monumentos de esta conquista son las esculturas hititas que dominan las últimas etapas de los caminos que llevan del interior de Anatolia a la costa occidental. El más famoso de estos monumentos es la figura tallada en la roca de la diosa-madre hitita, conocido popularmente como la "Níobe" del monte Sípilo.

[2] La historia del Imperio de Khatti durante los dos siglos que terminaron en esa catástrofe puede compararse con la historia del Imperio Romano de Oriente durante el siglo que terminó en la catástrofe de Manzikert (1071 d. de C.). Después del derrocamiento del Imperio de Khatti por la gran migración desde el Egeo, quedaron depositados en el interior de Anatolia dos sedimentos de bárbaros. Los frigios (que hablaban un lenguaje que pertenecía a la rama tracia del grupo "satem" de la familia indoeuropea) derivaron desde la Europa Sudoriental; los Mosqui y los tibarenos lo hicieron desde el Cáucaso. Estos bárbaros del *hinterland* se dividieron la herencia del Imperio de Khatti con los refugiados minoicos (teucros, eolios, jonios y licios) y sus perseguidores "dorios" que ocuparon la costa occidental de Anatolia desde Tróade hasta Licia. (Compárese con la división de Siria entre los israelitas y arameos por un lado y los filisteos y teucros por otro.)

[3] En una forma más simple, el nombre "etrusco" aparece ya como el de uno de los pueblos navegantes en los registros egipcios de la gran migración en el paso entre los siglos XIII y XII a. de C. (Tursha = Turs-sci o Etrusci = Turs-ani o Τυρρηνοί). Algunos investigadores han inferido que ésta fué la época en que los etruscos plantaron sus colonias en Italia partiendo de su hogar anterior en Levante, pero la analogía no ratifica la inferencia. Los mismos registros egipcios también mencionan los Akaivasha (aqueos) junto a los Tursha (etruscos); y en una edad posterior hallamos en Italia, así como etruscos, también establecimientos aqueos. Sabemos, sin embargo, que esos establecimientos aqueos en Italia fueron fundados no en la época de la gran migración durante el interregno post-minoico, sino por lo menos cuatro siglos más tarde, en el curso del siglo VIII a. de C. Las colonias fenicias en el Mediterráneo Occidental tienen visos de haber sido fundadas en una fecha no muy anterior. Parece natural suponer que los establecimientos etruscos —el tercer grupo de establecimientos levantinos en el Mediterráneo Occidental además de los fenicios y los griegos— fueron contemporáneos.

No sabemos exactamente de dónde partieron los etruscos hacia Italia; pero como la costa asiática del Mediterráneo estaba en manos filisteas, teucras y fenicias desde las fronteras de Egipto hasta Arad hacia el N., y en manos griegas, licias y teucras

este trasplante no consiguió dar nueva vida a la sociedad desfallecida. Sólo hizo a los colonos más susceptibles de asimilación; y, mientras que los etruscos eran helenizados, las comunidades hititas que quedaron en Asia fueron primero reducidas a polvo por los asirios y luego absorbidas dentro del cuerpo de la Sociedad Siríaca por los arameos.

La Sociedad Babilónica

La otra sociedad que se presenta ante la vista en el Asia Occidental, lado a lado con la Hitita, al levantarse la oscuridad en el siglo XV a. de C., tuvo su hogar en la antigua tierra patria de la Sociedad Sumérica en Irak.

Si ensayamos la relación de esta otra sociedad con la Sumérica mediante el criterio de la religión, fracasaremos otra vez en nuestro intento de hallar ese término medio de una iglesia universal que hemos tomado como signo esencial de la relación de "paternidad y filiación". Cuando examinamos, empero, cuál fué la religión de esa sociedad, hallamos que no fué, a diferencia de la religión hitita, de origen no-sumérico. Por el contrario, fué virtualmente idéntica a la religión de Estado del Imperio de Sumeria y Acadia en el tiempo de la Dinastía Amorrea de Babilonia —religión que no había sido creada por el "proletariado interno" ni por el "proletariado externo" de la Sociedad Sumérica, sino por su minoría dominante.[1]

---

desde la extremidad oriental de Pamphilia sin interrupción hasta los Dardanelos, la posible situación del punto de partida etrusco parecería quedar reducida a la costa asiática del Mediterráneo entre Arad y Sidón.

Los tirrenos expulsados por los atenientes de Lemnos en el siglo VI a. de C., pero cuyos sobrevivientes se mantenían aún firmes en el siglo V en la península de Atos, así como bajo el mando macedónico, en Crestonia, y el aqueménida en Placia y Scylace sobre la costa asiática del mar de Mármara, eran presumiblemente los representantes de un intento abortivo, por parte de los etruscos, de competir con los griegos por el dominio de los Dardanelos y el mando sobre el mar Negro. (Sobre estos tirrenos de Lemnos, y para su confusión con los pelasgos lemnios que parecen haber cubierto y asimilado, véase ulteriormente I. C (1) (b) Anejo II, *infra.*)

Por lo que se sabe de la cultura que los etruscos llevaron consigo a Italia, parecería que sus afinidades fueran con la cultura hitita; pero la impronta no puede haber sido muy fuerte, puesto que después de su llegada a Italia los etruscos adoptaron el alfabeto de los griegos, y no hay testimonio arqueológico alguno de que hayan empleado alguna vez la escritura jeroglífica hitita, que se mantuvo en uso entre los refugiados hititas de la Siria Septentrional. Es lícito conjeturar que los etruscos fueron un pueblo que vivía en los bordes sudoccidentales del mundo hitita al abrigo del Tauro Occidental, con una salida al Mediterráneo en la vecindad de la Cilicia Occidental. Pesan muy poco las razones a favor de la conjetura alternativa de que los etruscos de Italia fueron un pueblo indígena de Europa. (Véase ulteriormente II. D (III), tomo 2, *infra.*)

[1] Nada hay en la vida religiosa de la Sociedad Sumérica que pueda ser interpretado como nuevo movimiento religioso —inclusive rudimentario o abortivo— procedente del "proletariado interno" en los "tiempos revueltos" y en el Estado universal. No podemos interpretar en tal manera ni el culto de Tamuz ni los Salmos Penitenciales —los dos rasgos de la religión sumérica en que hallamos la concepción más cercana al espíritu religioso de un "proletariado interno" tal como lo conocemos en otras partes—, porque no hay pruebas de que ninguno de estos rasgos se afirmara

El "panteón" babilónico refleja la vida, y la actitud hacia la vida, de la minoría dominante de la Sociedad Sumérica de esa edad, tan fielmente como el "panteón" olímpico refleja la vida y la concepción de los bárbaros que invadieron el mundo minoico durante el interregno que siguió a la caída de la "Talasocracia de Minos". Aquí también las relaciones entre los dioses eran simplemente una trasposición de hechos políticos a términos teológicos. En la fase babilónica del Imperio de Sumeria y Acadia la organización política de la Sociedad Sumérica en un Estado universal con su capital en Babilonia implicó la subordinación de todos los demás dioses al dios local de Babilonia, Marduk; y en el tiempo del sucesor inmediato de Hamurabi, Samsuiluna (*imperabat circa* 1904-1867 a. de C.), la supremacía de Marduk se vió confirmada al identificarlo con Enlil, el Señor (Bel) de Nippur —el dios que, durante los "tiempos revueltos" sumércos, había conferido hegemonía política al Estado, sea el que fuere, que hubiera podido, en un momento dado, adueñarse de su templo.

Al considerar la sociedad que existía en Irak en el siglo XV a. de C., observamos que este sistema político de religión había sido tomado del pasado con el mínimo grado de cambio requerido para adaptarlo a las condiciones políticas del día. La sociedad estaba ahora articulada en tres Estados [1] —Babilonia, Asiria y Elam— y en cada Estado se

---

como reacción contra la religión establecida de la "minoría dominante". En cuanto a Tamuz, "il suo nome ricorre soltanto —e non molto spesso— nei tempi più antichi, specialmente in documenti di Lagash; nel periodo assiro non se ne fa più menzione" (Furlani, G.: *La Religione Babilonese e Assira*, vol. I (Bolonia 1928, Zanichelli), págs. 279-80). Este hecho cronológico da posible fundamento a la conjetura de que las similitudes entre los cultos de Tamuz, Atis, Adonis y Osiris se deban a la propagación de un culto originalmente sumérico en Anatolia, Siria y Egipto (véase Langdon, S.: *Tammuz and Ishtar* (Oxford 1914, Clarendon Press), pág. 1); pero nos conmina, por cierto, a no dejarnos llevar por el sugestivo significado del nombre del Dios (Damuzi en sumérico significa "hijo fiel"; véase Langdon, *op. cit.*, pág. 2) a considerar el culto de Tamuz como, ya el rudimento, ya el vestigio, de una religión creada en los "tiempos revueltos" sumércos por el "proletariado interno" sumérico. En cuanto a los Salmos Penitenciales, parece no haber clave alguna respecto a su fecha (Jastrow, M.: *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston 1898, Ginn), pág. 317). Así, en el estado presente de nuestros conocimientos, la cuestión sobre si el "proletariado interno" de la Sociedad Sumérica creó en cierto momento algo que poseyera la naturaleza de iglesia universal debe contestarse negativamente; pero esta respuesta no puede considerarse como definitiva. "Anche la religione babilonese-assira ha avuto, come tutta la civiltà mesopotamica, la sua storia e non v'ha dubbio che tra non molto si potrà scrivere anche una storia dello spirito religioso in Mesopotamia... Pel momento conviene rinunciare a dare una vera e propria storia della religione babilonese-assira" (Furlani, *op. cit.*, págs. 92-3). En opinión de Langdon (*op. cit.*, pág. 183), la teología astral en la que el mito de Tamuz e Ishtar —originariamente un mito de vegetación (*op. cit.*, pág. 5)— fué absorbido en su momento, presenta "todas las condiciones esenciales para la construcción de una religión universal, basada en los sufrimientos de un hijo divino".

[1] El Reino de la Tierra del Mar bajo la llamada Segunda Dinastía de Babilonia (que nunca reinó en Babilonia), había sido establecido en el tiempo de Samsuiluna, el sucesor inmediato de Hamurabi sobre el trono de Sumeria y Acadia, como "Estado-sucesor" indígena del Estado universal sumérico, y había sido anexado al "Esta-

confería al dios de Estado local la soberanía del "panteón" sin ningún otro cambio en los nombres, número y atributos de los dioses o cambio alguno en el culto y el ritual. Así en Babilonia la soberanía del "panteón" fué retenida por el Marduk-Bel babilónico (enmascarado bajo el nombre kasita de Kharbe en tanto se mantuvo sobre el trono una dinastía kasita),[1] mientras que en Asiria el dios asirio Assur ocupó el lugar de Marduk-Bel; pero en todos los demás aspectos las religiones de Babilonia y Asiria eran idénticas entre sí e idénticas a la religión del Estado universal sumérico en su última fase.[2]

En la esfera secular es donde encontramos ciertos cambios importantes. Por ejemplo, las unidades de la articulación política no eran ya Estados-ciudad —como lo habían sido desde la aurora de la historia sumérica hasta el colapso del Imperio de Sumeria y Acadia [3]— sino Estados más grandes que contenían cada uno cierto número de ciudades sin individualidad política. Hubo también cambios en las vigencias lingüísticas. El sumerio, que había comenzado a perder terreno frente al acadio durante los "tiempos revueltos" suméricos, pero que había sobrevivido todavía como lengua viva hasta el final del Estado universal sumérico,[4] se había extinguido entonces —aunque, como lengua muerta, era todavía estudiado asiduamente porque el acadio, lenguaje semítico, y la escritura cuneiforme eran instrumentos que no podían usarse sin cierta comprensión de la cultura clásica sumérica—. Tanto en Babilonia como en Asiria, el lenguaje acádico mantuvo su posición como medio para registros públicos y privados. Por otro lado, en Elam, donde el acadio había adquirido la misma vigencia que en Irak en el tiempo en que Elam había sido provincia del Imperio de Sumeria y Acadia, la independencia política del país en la nueva era se expresó lingüísticamente en el restablecimiento del lenguaje vernáculo.[5]

---

do-sucesor" bárbaro, establecido después por los kasitas en Babilonia, en el paso entre los siglos XVIII y XVII a. de C. Así el Reino de la Tierra del Mar fué simplemente un fenómeno del interregno post-sumérico. Quizás deba interpretárselo como un último intento por parte de los sumerios por mantener su nacionalidad distintiva.

[1] La dinastía kasita se extinguió en 1173 a. de C.; pero la fecha carece de importancia histórica, ya que los descendientes de los bárbaros se habían "babilonizado" mucho antes de que cesaran de reinar.

[2] Véase Jastrow, M.: *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston 1898, Ginn), pág. 189.

[3] El Imperio de Sumeria y Acadia, como el Imperio Romano, fué una unión de Estados-ciudad en la que las unidades no perdieron su individualidad y en la que el Gobierno Central restringió sus actividades a funciones que estaban más allá del alcance de los gobiernos locales.

[4] El lenguaje sumérico moría ya en tiempos de Hamurabi, y en la misma época el centro geográfico de gravedad de la sociedad se desplazaba de Sumeria a Acadia: de Ur y Nippur e Isin a Babilonia. (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, 3ª ed., vol. I, parte II, págs. 630-2.)

[5] El lenguaje elamita era un lenguaje no-semítico sin afinidades que se conozcan. (Es de notar que no las tenía con el sumerio.) Elam fué la primera región fuera del Irak en que se expandió la cultura sumérica. Un monumento de esa expansión fué el invento de una escritura elamita que se inspiró en el cuneiforme pero que ideó un nuevo conjunto de caracteres para expresar el lenguaje elamita, en lugar de

Estos cambios seculares en el aspecto de la sociedad son considerables. Sin embargo, si tomamos el grado de continuidad o cambio en la vida religiosa como piedra de toque, hesitaremos antes de describir la sociedad de la edad posterior como "filial" de la Sociedad Sumérica; y nuestra razón para vacilar será exactamente la opuesta de aquélla que pesó cuando considerábamos la relación entre la Sociedad Sumérica y la Hitita. En aquel caso la relación pareció demasiado superficial para poder llamarla de "paternidad y filiación". En este otro parece demasiado íntima. Vacilamos en decir que la sociedad que hallamos existiendo en Irak en esta edad posterior es "filial" de la Sociedad Sumérica porque no estamos seguros de que no pueda ser idéntica con ella —de que no pueda ser, en realidad, la Sociedad Sumérica misma en el acto de intentar repetir, una vez terminada la obra, su papel histórico en un resto abandonado del escenario—. Tenemos aquí un problema de identidad que debemos tratar de resolver tarde o temprano. Quizás nos hallemos en mejor posición para resolverlo cuando nuestra presente revista de sociedades haya sido completada. Provisionalmente, y sin prejuzgar, tratemos la sociedad que hallamos en posesión del Irak en el siglo XV a. de C. como un representante separado de la especie por derecho propio, y prestémosle un nombre —"Babilónica",[1] que resultará cómodo.

En la historia babilónica —o en el epílogo de la historia sumérica, sea cual fuere el título que en su momento decidamos usar— hubo un hecho portentoso: la militarización de Asiria. Cuando el Imperio de Sumeria y Acadia se quebró y los bárbaros invadieron sus territorios —arios de un lado, hititas de otro, kasitas de un tercero— Asiria

adaptar los caracteres sumércos ya existentes, tal como éstos habían sido adaptados para expresar otro lenguaje no-sumérico: el acadio. Durante la segunda mitad del tercer milenio a. de C., empero, la escritura elamita fué sustituída, después de todo, por el cuneiforme sumérico; y luego del establecimiento del Imperio de Sumeria y Acadia, cuando el Elam se había convertido en provincia del Estado universal sumérico, el lenguaje elamita mismo fué sustituido para los fines de registro (aunque no como vernáculo hablado) por el acadio —y esto incluso en transacciones privadas—. En el tiempo en que nuestra serie de registros de Elam comienza nuevamente, en el siglo XIII a. de C., después del vacío durante el interregno, este proceso de asimilación lingüística había sido no sólo frenado sino deshecho. (Véase Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, 3ª ed., vol. I, parte II, págs. 501-2, 560 y 662.)

[1] "Babilónica" (del latín *Babylonicus*) antes que "babilonia", a fin de evitar la ambigüedad que surge si un adjetivo con connotación geográfica se usa como rótulo para una sociedad. "Babilónica" parece un nombre apropiado para esta sociedad por analogía con "bizantina", ya que la ciudad de Babilonia desempeñó un papel tan dominante en su historia como el desempeñado por la ciudad de Constantinopla en la historia de la Cristiandad Ortodoxa. Babilonia no era meramente la capital de uno de los Estados por que la sociedad estaba integrada. Era la ciudadela de la cultura común en que los hombres de todos esos Estados vivían y se movían y tenían su ser; y los rencores políticos no disminuyeron su prestigio cultural. A los asirios que guerrearon contra Babilonia en los siglos VIII y VII a. de C. les fué tan poco posible escapar a su atracción como a los búlgaros que guerrearon contra el Imperio Romano de Oriente en los siglos IX y X de la era cristiana les fué posible escapar a la de Bizancio.

fué la única fracción del mundo sumérico que no fué anonadada. Gracias a un esfuerzo sobrehumano los asirios mantuvieron en jaque a los sucesivos invasores; y su prueba se prolongó durante siglos. Después de sobrevivir a una dominación mitania durante el siglo XV, aguantaron el choque más recio de la expansión aramea en el XI. Y sin embargo nunca sucumbieron, y por ello tuvieron su recompensa y pagaron su pena.[1] Las aguas, es cierto, no cubrieron su alma, pero el hierro entró en ella; y el Estado asirio emergió de la prueba como una hoja de acero bien templado que no permitiría ya a la mano que lo blandía que cesara un instante de verter sangre.[2] Hemos encontrado esta belicosidad asiria en calidad de azote de la Sociedad Siríaca en sus "tiempos revueltos", pero los daños que infligió a una sociedad extranjera fueron excedidos con mucho por los que infligió a la suya propia. Un duelo intermitente con Babilonia culminó en la guerra de Cien Años del siglo VII a. de C., en que cayó Babilonia primero, para levantarse después, y Nínive luego, para no levantarse ya. La última gran hazaña de Asiria antes de su aniquilamiento fué el derrocamiento de Elam; y Babilonia quedó tan malamente golpeada que sólo sobrevivió a su victoria sobre Asiria unos tres cuartos de siglo. El último sobreviviente de los tres Estados del mundo babilónico perdió su independencia cuando Ciro entró en Babilonia en el año 538 a. de C.; y aunque el Imperio de los Aqueménidas fué gobernado desde Babilonia y Susa,[3] su misión última fué servir como Estado universal a la Sociedad Siríaca, y no a la Babilónica.[4]

En el curso de cinco siglos, la Sociedad Babilónica se desvaneció [5] gradualmente. Antes del comienzo de la era cristiana, no existía ya.

La Sociedad Andina

Hasta este punto de nuestra revista de sociedades hemos estado identificando representantes extintos de la especie que han dejado éste o aquel monumento en el mundo de nuestro tiempo, sea bajo la forma de fósiles, sea, si no, bajo la forma de sociedades vivientes de las que aquellas sociedades extintas son "paternas" —o con las que están en relación menos íntima— en primer o segundo grado. A fin de completar la revista hasta los límites de nuestro conocimiento de aquí y ahora, debemos también tratar de identificar, por analogía con los ejemplares ya identificados, los representantes de la especie que, ni están vivos hoy día ellos mismos, ni están en relación en forma alguna con ninguno de los representantes vivientes, ni tampoco han dejado huella bajo la forma de fósiles, sino que nos son conocidos únicamente a través de nuestros documentos literarios y arqueológicos.

[1] Para la recompensa, véase II. D (v), tomo 2, y para la pena, Parte IV, *infra*.
[2] Αὐτὰς γὰρ ἐφέλκεται ἄνδρα σίδηρος. (*Odisea*, XIX, v. 13.)
[3] Susa —la capital de Elam— había sido una de las tres grandes ciudades del mundo babilónico.
[4] Sobre este punto, véase págs. 104-5, *supra*, y también II. D (v), tomo 2, *infra*.
[5] Véase págs. 103-4, *supra*.

Sabemos en esta forma de dos sociedades del Nuevo Mundo que fueron ambas incorporadas a nuestra Sociedad Occidental por conquista durante el siglo XVI de la era cristiana, en el tiempo mismo en que en el Viejo Mundo la Sociedad Arábica estaba siendo incorporada por el mismo proceso a la Sociedad Iránica para constituir la Sociedad Islámica unitaria de hoy.[1] En el tiempo de las conquistas españolas en el Nuevo Mundo una de esas dos sociedades indígenas ocupaba la América Central, desde la cuenca de los lagos mejicanos hasta la península de Yucatán. La otra ocupaba la altiplanicie andina, junto con las tierras bajas entre la escarpa occidental de ella y la costa sudamericana del Pacífico, en una larga zona estrecha que se extendía de N. a S., desde lo que es ahora la República de Colombia hasta los que hoy son el ángulo nordoriental de Chile y el nordoccidental de la Argentina. En el contorno físico por entero diferente de la pampa en el S. y de las selvas tropicales de la cuenca del Amazonas en el E., la Sociedad Andina no había conseguido obtener posiciones.

Nuestro conocimiento de estas dos sociedades deriva en parte de investigaciones arqueológicas y en parte de registros escritos llevados por los conquistadores españoles, o por miembros de las sociedades conquistadas a pedido de ellos, al día siguiente de las conquistas, antes de que las tradiciones de esas sociedades hubieran sido borradas por la desaparición de ellas mismas.[2] Gracias a estos testimonios cabe percibir que en los momentos respectivos en que las historias de las dos sociedades fueron interrumpidas por el impacto destructor de una fuerza extranjera abrumadora, la Sociedad Andina acababa de emerger de unos "tiempos revueltos" para constituir un Estado universal, mientras que la Sociedad de Centroamérica se hallaba en las últimas convulsiones de unos "tiempos revueltos" del que estaba por surgir un Estado similar.

El Estado universal andino era el Imperio de los Incas, que había derrocado ya todas las demás potencias del mundo andino, se había incorporado todos los dominios de la Sociedad Andina excepto la extremidad septentrional de la meseta más allá de Quito, y había organizado sobre un plan uniforme los pueblos y territorios varios que habían llegado a estar comprendidos dentro de sus fronteras.[3] Como resultado de la conquista española, este Estado universal indígena fué reemplazado por un Estado universal extranjero bajo la

[1] Véase págs. 92-6, *supra*, y I. C. (1) (b), Anejo I, *infra*.

[2] La desaparición de estas dos sociedades por su incorporación a nuestra Sociedad Occidental fué un proceso rápido. La última comunidad sobreviviente de la Sociedad de Centroamérica —una comunidad de refugiados mayas que había migrado de Yucatán a las costas del lago Petén— se había extinguido antes del final del siglo XVII de la era cristiana. En la Sociedad Andina, el último chispazo de consciencia distintiva estalló, y se extinguió, en la rebelión de Tupac Amarú contra el régimen español en el Perú en 1780-3.

[3] Para una descripción de la organización administrativa del Imperio de los Incas, véase Baudin, L.: *L'Empire Socialiste des Inka* (París 1928, Institut d'Ethnologie).

forma del Virreinato del Perú. El Estado universal por nacer en Centroamérica era el Imperio Azteca de Tenochtitlán, que había estado arruinando la Sociedad Centroamericana desde aproximadamente 1375 d. de C. con una carrera belicosa comparable, en su sed de sangre y poder destructor, a la de Asiria. En el momento en que llegaron los españoles, el Estado-ciudad de Tlaxcala era la única potencia considerable del mundo centroamericano que los aztecas no habían logrado derrocar todavía; y los tlaxcaltecas estaban ya entre la espada y la pared. Fué mediante una alianza con ellos como Cortés derrocó a los aztecas y anticipó, en la hora undécima, la trasformación del Imperio Azteca en un Estado universal indígena, al establecer en su lugar un Estado universal extranjero bajo la forma del Virreinato de Nueva España.

Al intentar un reconocimiento retrospectivo de la historia andina y centroamericana a partir de la fecha de nuestra entrada en contacto con estas dos sociedades en el momento de la conquista española, es quizás conveniente tratar primero la historia andina, ya que su curso es más fácil de seguir que el de la centroamericana en general.

El Imperio de los Incas, repentina y violentamente reemplazado por los españoles en 1530 d. de C., había estado ejerciendo la función de Estado universal andino durante unos cien años cuando ocurrió su catastrófico derrocamiento en media carrera. Por lo menos es lícito decir que el Imperio Inca podía pretender justamente el título de Estado universal andino desde el momento en que logró incorporarse el Reino de Chimu; porque Chimu no era meramente la segunda potencia del mundo andino, a continuación del Imperio Inca mismo, en la víspera de la conquista inca; era también el más importante de los dos lugares de nacimiento gemelos de la cultura andina, que había surgido primero, y elevádose luego hasta su cenit, parte en Chimu y parte en Nazca. De esta suerte la conquista de Chimu por la potencia inca en el siglo XV de la era cristiana estableció una unión política entre los elementos más antiguos y los más modernos de la Sociedad Andina; porque el ascenso de la cultura andina hasta su cenit en Chimu y Nazca parece haber ocurrido durante los primeros cinco siglos de la era cristiana,[1] mientras que el primer soberano inca de los diez históricos no parece haber entrado a reinar en Cuzco hasta después del comienzo del siglo XII.[2] La conquista de Chimu por los incas consumó también una unión política entre las tierras bajas de la costa y la altiplanicie del interior, que eran las dos áreas diferentes, y distintivas tanto cultural como físicamente, que constituían juntas el mundo andino; porque Cuzco, que fué el núcleo original del Imperio Inca, era una región alta, mientras que tanto Chimu como Nazca eran Estados costeros de tierras bajas —Chimu situado hacia el extremo norte y Nazca hacia el extremo sur de la costa peruana—. Debido a esta com-

[1] Véanse las tablas cronológicas en las págs. 47-9 de Means, P. A.: *Ancient Civilisations of the Andes* (Nueva York 1931, Scribner).
[2] Means, *op. ci.*, pág. 223.

binación de razones, la conquista de Chimu por los incas en el siglo XV debe quizás tomarse como el suceso epocal que marca el establecimiento del Estado universal andino. La guerra en que se logró esta conquista fué la acción culminante en la carrera militar del Inca Pachacutec; [1] y como éste reinó desde aproximadamente 1400 d. de C. hasta 1448,[2] no podremos equivocarnos mucho en nuestro cómputo si datamos su anexión de Chimu no antes de 1430 d. de C., y si, por tanto, asignamos un lapso de un siglo, o más bien menos, al Estado universal de la historia andina.

Esta conquista y anexión de Chimu por la potencia inca fué el ápice [3] de un proceso inca de construcción de imperio que había comenzado, tres siglos antes, en los reinados del segundo y tercero de los soberanos incas históricos, Lloque Yupanqui (*imperabat circa* 1140-1195 d. de C.) y Mayta Capac (*imperabat circa* 1195-1230 d. de C.). Estos dos Incas echaron las bases del Imperio anexando la cuenca del lago Titicaca a su antiguo principado de Cuzco y extendiendo sus dominios hasta el mar en Moquegua, hacia la extremidad meridional de la costa peruana.[4] Y la belicosidad cada vez más intensa mediante la cual fué edificado el Imperio Inca en el curso de estos tres siglos, comenzando en el XII de la era cristiana,[5] era síntoma de unos "tiempos revueltos" que llegarían a su fin en el siglo XV y que parecen haber tenido principio en algún tiempo entre 900 y 1100 d. de C.

Cuando oteamos los orígenes y antecedentes de esos "tiempos revueltos" comienzan a destacarse claramente varios caracteres constantes del panorama histórico andino. Notamos que los "tiempos revueltos" se manifestaron en la altiplanicie y en las tierras bajas simultáneamente; percibimos también que ambas regiones estaban ya desempeñando sus papeles históricos en la edad de crecimiento que precedió a los "tiempos revueltos"; y vemos, finalmente, que el predominio de la altiplanicie sobre la costa —predominio que llegó finalmente al cenit cuando un imperio inca, con cuartel general en la altiplanicie, se erigió en Estado universal andino abarcando la costa—, no era la relación original en que se hallaban entre sí ambas regiones.

Si proyectamos ahora nuestros pensamientos hacia atrás, hasta el comienzo de la historia andina, y seguimos luego el crecimiento de la Sociedad Andina hacia adelante desde el punto más temprano

[1] Para esta guerra, véase Means, *op. cit.*, págs. 260-1.

[2] Means, *op. cit.*, pág. 253.

[3] Sólo el ápice y no el término; ya que el reino de Pachacutec, si bien marcó el cenit de la grandeza del Imperio Inca, no vió el final de su expansión territorial. Tanto Chile Septentrional como la sección ecuatoriana de la costa y meseta andina fueron añadidos al imperio por el sucesor de Pachacutec, Tupac Yupanqui (*imperabat circa* 1448-1482 d. de C.).

[4] Véase Means, *op. cit.*, págs. 227-9.

[5] Para las vicisitudes en la fortuna de los incas en su edad constructora de imperios, véase ulteriormente II. D (IV), tomo 2, *infra*.

a partir del cual los testimonios arqueológicos empiezan a darnos luz, hallamos, tal como observamos de antemano, que esta cultura andina se originó en dos zonas de las tierras bajas costeras —Chimu y Nazca—, y que fué en Chimu y Nazca donde quienes desarrollaron esta cultura llevaron a cabo su trabajo creador durante los primeros cinco siglos de la era cristiana. El arte del Chimu del primer tiempo en el modelado y pintura de su cerámica, y, sobre todo, en su representación plástica del rostro humano, no es indigno de compararse con el de la Hélade temprana. En esta edad creadora, los hombres de la costa fueron los precursores, mientras que los de la altiplanicie quedaron detrás. Sólo cerca del siglo VI la gente de la altiplanicie fué estimulada a su vez a la actividad creadora por un contacto y conflicto con los de las tierras bajas en que fueron éstos quienes tomaron la iniciativa. Después de ello, hubo un segundo capítulo en la fase de crecimiento de la Sociedad Andina en que la altiplanicie adquirió la delantera en arte, y, sobre todo, en arquitectura, así como en la política y la guerra. El monumento sobresaliente de ésta y de todas las demás edades de la historia andina es la ciudad de Tiahuanaco, de la altiplanicie, en el ángulo sudoriental del lago Titicaca, cuyos grandes monolitos desafían todavía los estragos de un clima cruel. Pero esta primera edad de predominio de la altiplanicie fué seguida por el comienzo de los "tiempos revueltos" generales de que ya hemos tomado nota; y cuando esta adversidad común cayó sobre ambas partes del mundo andino, fué la altiplanicie, donde la cultura tenía una historia más corta y raíces más superficiales, la que sufrió más severamente. Hubo en ella, después del comienzo de los "tiempos revueltos", una recaída a un nivel de cultura que se hallaba escasamente por encima del primitivo, mientras que en las tierras bajas un retroceso cultural menos deprimente fué seguido, tanto en Chimu como en Nazca, por un reavivamiento de la vieja cultura de las tierras bajas en el paso entre los siglos XI y XII de la era cristiana. Así las tierras bajas reafirmaron su superioridad cultural sobre la altiplanicie desde el comienzo de los "tiempos revueltos" en adelante, y en esta esfera nunca cedieron la palma ya a la altiplanicie —ni siquiera cuando el genio militar y político de los incas impuso a los habitantes de las tierras bajas un modelo de la altiplanicie de Estado universal andino.

Las Sociedades Yucateca, Mejicana y Maya

En comparación con la historia andina tal como la acabamos de esbozar, el curso de la historia centroamericana es complicado; cuando examinamos el hogar de la Sociedad Centroamericana tal como lo encontramos al tiempo de la conquista española, observamos que tenía dos núcleos distintos, uno en la meseta mejicana y otro en la península de Yucatán. Y un examen más de cerca revela el hecho de que estos núcleos corresponden a los antiguos hogares de dos so-

ciedades que fueron originalmente separadas, y a las que podemos llamar respectivamente "Mejicana" y "Yucateca". La Sociedad Yucateca parece haber sido incorporada a la Mejicana por conquista alrededor del paso entre los siglos XII y XIII de la era cristiana; [1] y la Sociedad Centroamericana que los españoles encontraron al llegar al Nuevo Mundo era una sociedad compuesta, que llegó a existir por ese acto de incorporación, tal como la Sociedad Islámica compuesta que hallamos aún en el Viejo Mundo de hoy llegó a existir por la incorporación de la Sociedad Arábica a la Iránica. La conquista mejicana de la Sociedad Yucateca ocurrió (según una de las teorías vigentes) porque los Estados-ciudad que integraban el mundo yucateca, caídos en un estado de guerra intestina, habían buscado aumentar su fuerza militar frente a sus hermanos reclutando mercenarios mejicanos que en su momento se trasformaron en amos de sus empleadores.[2] El hecho es que la llegada de mercenarios mejicanos y el estallido de guerras intestinas en Yucatán son hechos históricos bien establecidos, sea cual fuere la relación en que se hallan entre sí. La guerra, asimismo, fué indudablemente un signo de que la Sociedad Yucateca había caído en unos "tiempos revueltos"; y parece haber conformidad general en que, después de la unión de la Sociedad Yucateca con la Mejicana en una Sociedad Centroamericana única, el disturbio se extendió en su momento por el cuerpo social común mayor y creció con el tiempo. Hacia mediados del siglo XV de la era cristiana, a más tardar, la crisis social de Centroamérica se había tornado aguda; [3] y su desenlace en el establecimiento a viva fuerza de un Estado universal por el poder militar azteca estaba a la vista cuando llegaron los españoles.[4]

[1] Los conquistadores mejicanos de Yucatán en esta oportunidad no fueron aztecas sino toltecas. Los aztecas eran en aquel tiempo bárbaros exteriores, que vivían de la caza en la "tierra de nadie" al N. del mundo mejicano. Los toltecas fueron los creadores de la Sociedad Mejicana. Los aztecas no ganaron posición alguna dentro del dominio mejicano hasta que los toltecas no cayeron en unos "tiempos revueltos". Los creadores de la Sociedad Yucateca fueron los mayas.

[2] La otra teoría es la de que la llegada de estos mercenarios mejicanos a Yucatán marca el comienzo, y no el fin, de la edad yucateca de paz y prosperidad. (Véase la nota siguiente.)

[3] Los expertos discuerdan hoy sobre la cronología de la historia yucateca. Parece que hay acuerdo en que hubo un período próspero, de aproximadamente dos siglos, durante el cual los varios Estados-ciudad yucatecos estuvieron en paz entre sí en virtud de la llamada "Liga de Mayapán", y que esta paz terminó catastróficamente en la "guerra de Mayapán", que fué una rebelión de las otras ciudades contra la hegemonía de la de Mayapán. Algunos investigadores, empero, colocan esos dos siglos de paz antes de la llegada de los toltecas a Yucatán, y otros después de ella. Esta diferencia de concepción es visible en *The History of the Maya* (Londres 1931, Scribner), de T. Gann y J. E. Thompson. Uno de los dos coautores fecha los dos siglos de prosperidad entre 1004 y 1201 d. de C., y sugiere que "la multitud de pequeños Estados, en constante guerra recíproca", que los españoles hallaron en Yucatán en el siglo XVI, surgió en 1201 d. de C. (pág. 18). El otro autor data la misma catástrofe en 1451 d. de C. (págs. 84-8).

[4] La Sociedad Yucateca había sido en su origen relativamente pacífica, la Meji-

Si nos remontamos ahora en las historias separadas de la Sociedad Yucateca y la Mejicana antes del comienzo de sus "tiempos revueltos" comunes, hasta sus edades de crecimiento separadas, hallaremos que están emparentadas entre sí tal como lo estaban la Sociedad Iránica y la Arábica, por medio de una relación idéntica con una tercera sociedad de una generación más vieja. En sus hogares diferentes, ambas emergieron, antes del comienzo del siglo XI de la era cristiana, de un interregno que había seguido a la caída de un Estado universal en que esa sociedad más vieja había cobrado cuerpo en su última fase.[1] Este Estado universal fué el llamado "Primer Imperio" de los mayas,[2] que llegó a un fin rápido y misterioso en el siglo VII después de haber florecido durante doscientos o trescientos años.[3] Las grandes ciudades de este imperio, que se hallaban en la región lluviosa al S. de Yucatán, en lo que es ahora Guatemala y la Honduras Británica, fueron abandonadas repentinamente, una después de otra, a la selva tropical,[4] en la que sus restos —sepultados por largo tiempo bajo el crecimiento vegetal— están siendo descubiertos en nuestros días por los arqueólogos occidentales. La mayoría de la población migró hacia

---

cana relativamente belicosa; y la influencia recíproca de ambos espíritus, al tiempo de la unión de las dos sociedades, debe probablemente haber sido turbadora y desintegrante (véase *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XIII, nuevo vol. I, pág. 195). La unión fué seguida por una infiltración de aztecas y otros chichimecas (es decir, tribus cazadoras de una "tierra de nadie" del N.); y estos recién llegados cultivaban una suerte especial de salvajismo, tanto en la guerra como en la religión, que alcanzó su culminación en los últimos días de los "tiempos revueltos" centroamericanos, en la víspera de la llegada de los españoles.

[1] Este interregno es fechado *circa* 690-990 d. de C. por Means, P. A.: *Ancient Civilisations of the Andes* (Nueva York 1931, Scribner), pág. 38.

[2] El "Primer Imperio" parece haber sido un genuino Estado universal, en el que todas las ciudades mayas de la época obedecieron a un gobierno central único. (Para los indicios arqueológicos de ello, véase Gann y Thompson, *op. cit.*, págs. 58-9.) El llamado "Segundo Imperio" de los mayas pertenece a la historia de la Sociedad Yucateca posterior y no era en realidad un imperio sino una asociación de Estados-ciudad, la "Liga de Mayapán" (así llamada con el nombre de uno de los tres Estados participantes). Esta liga mantuvo la paz en el mundo yucateca durante los dos siglos que precedieron al comienzo de los "tiempos revueltos". Para la controversia respecto a la cronología, véase pág. 149, n. 3, *supra*.

[3] El "Primer Imperio" de los mayas *floruit circa* 300-600 d. de C. según Spinden, H. J.: *The Ancient Civilisations of Mexico and Central America* (Nueva York 1922, American Museum of Natural History), pág. 67; *circa* 400-600 según *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XIII, nuevo vol. I, pág. 194; *circa* 450-700 según Means, P. A., *Ancient Civilisations of the Andes* (Nueva York 1931, Scribner), pág. 35. Por otro lado, su caída es situada en un momento tan avanzado como la primera mitad del siglo IX de la era cristiana por Thompson, J. E.: *The Civilisation of the Mayas* (Chicago 1927, Field Museum of Natural History), págs. 11-12.

[4] En *The History of the Maya* (Londres 1931, Scribner), Gann y Thompson —que siguen en esta obra conjunta la cronología de Spinden, y no la del mismo Thompson— estiman que estos sucesivos abandonos repentinos se extendieron a lo largo de alrededor de un siglo, *circa* 530-630 d. de C., desde el primero hasta el último (pág. 60).

el N. a Yucatán,[1] que había sido un apéndice colonial de los dominios de la sociedad antigua; [2] y la Sociedad Yucateca que emergió allí finalmente, después del interregno, fué creación de esos refugiados. En cuanto a las causas de la catástrofe en que terminó la sociedad antigua, sólo puede decirse —en el estado presente de nuestros conocimientos— que el triunfo de la selva tropical sobre las obras del hombre fué probablemente consecuencia de la catástrofe y no su causa; [3] ya que nada hay para sugerir que ocurriera en ese tiempo algún cambio de clima que pudiese haber conferido al fin supremacía a la selva tropical, sobre una sociedad que la había mantenido en jaque con éxito durante muchos siglos. Aquí, como en otros lados, es más probable que la catástrofe se haya debido a alguna falla humana en la sociedad misma; pero la arqueología no nos pone sobre ninguna pista respecto a cuál haya podido ser esa falla.[4] Sólo nos

[1] Hubo una minoría que se desplazó en la dirección opuesta hacia Quen Santo, sobre la vertiente mediterránea de la meseta del Pacífico.

[2] La primera colonia maya en Yucatán fué, se piensa, Tuluum, en la costa oriental. Hay un monumento en Tuluum que lleva una fecha que corresponde en la cronología de Spinden al año 304 d. de C. (Gann y Thompson, *op. cit.*, pág. 41. *Cf.* págs. 71-8.)

[3] Sobre esta contraofensiva victoriosa de la selva tropical, véase ulteriormente II. D (I), tomo 2, y II. D (VII), tomo 2, *infra*.

[4] El problema es discutido sistemática y críticamente, pero en forma no concluyente, por Gann y Thompson en *op. cit.*, págs. 61-6.

"El abandono del área en su totalidad fué gradual, y tomó aproximadamente un siglo. Comenzó en el extremo sur, en Copán, y en el extremo oeste, en Palenque, para extenderse desde allí hacia el E. y N. hasta que alcanzó las ciudades del Petén Nordoriental, de las que el grupo que incluía Naranjo, Tikal, Uaxactun, Benque Viejo y Nakum fué el último en ser desertado. El éxodo de cada ciudad, empero, fué aparentemente repentino, dado que las últimas estelas creadas son casi del mejor estilo del 'gran período' y no muestran signo alguno de degeneración en el arte del escultor.

"Se han aducido no pocas razones para explicar este notable éxodo; ninguna de ellas, con todo, enteramente satisfactoria. Helas aquí: 1, decadencia nacional; 2, enfermedad epidémica; 3, terremotos; 4, guerra, intestina o externa, o ambas combinadas; 5, cambios climáticos; 6, agotamiento del suelo; 7, razones religiosas o supersticiosas" (págs. 60-1).

Los autores examinan una por una las explicaciones sugeridas y las encuentran, todas, no convincentes, con la posible excepción de una combinación de las Nos. 6 y 7. En cuanto a la posibilidad de agotamiento del suelo, la observación de la agricultura indígena de días posteriores en el área que cubrió en un tiempo el "Primer Imperio" de los mayas, parece mostrar que desmontes y quemas continuos de la selva tropical con el fin de dedicarla a la agricultura tienden en efecto finalmente a agotar el suelo desmontado y a terminar en que su superficie quede cubierta por una capa basta de pasto grueso. Si esta calamidad económica ocurrió en los últimos días del Imperio Maya en una escala sin paralelos, y en un tiempo en que los agricultores mayas habían dado rehenes a la fortuna siendo fecundos y multiplicándose y cubriendo la tierra con una población rebosante gracias a fuentes de alimento que entonces comenzaron inesperadamente a fallar, es concebible que la minoría dominante de la Sociedad Maya —en la que parece haber sido gobernante una clase sacerdotal esotérica— haya perdido el ánimo. En tal caso, el efecto social del agotamiento del suelo puede haber sido reforzado y acentuado mediante terrores y tabúes religiosos. Las tierras maiceras antes fructuosas y ahora estériles pueden haberse tornado

dice que el "Primer Imperio" de los mayas no pereció por violencia de ningún tipo: ni por revolución ni por guerra. A decir verdad, esta sociedad antigua parece haber sido insólitamente pacífica. El único testimonio de que practicaba forma alguna del arte bélico proviene del borde nordoccidental de sus dominios, donde debía habérselas con bárbaros exteriores en la zona en que finalmente emergió la Sociedad Mejicana después del interregno.[1] Las artes en que la sociedad antigua sobresalió fueron la astronomía (utilizada con fines prácticos en un sistema de cronología que era notablemente exacto en sus cálculos y sumamente minucioso en sus registros) y la caligrafía (en una escritura pictográfica grutesca, tallada en piedra, que los sabios occidentales no han podido descifrar hasta ahora). El pueblo que creó esta sociedad fué el de los mayas, y es lícito llamarla "Maya".[2]

¿Cuál fué la relación entre la Sociedad Maya por un lado y las sociedades Yucateca y Mejicana por otro? Si tomamos como piedra de toque la presencia o ausencia de un término medio bajo la forma de una iglesia universal, vacilaremos en decidir que, bien la Sociedad

---

objeto de aversión supersticiosa tanto como de desesperación económica; y los dos motivos juntos pueden quizás bastar para explicar la migración al por mayor a Yucatán.

La teoría de que un agotamiento del suelo pueda haber sido al menos en parte causa de la migración, encuentra soporte en el hecho de que durante el siglo (*circa* 530-630 d. de C.) durante el cual las grandes ciudades del "Primer Imperio" fueron progresivamente abandonadas, el primer paso dado por sus antiguos habitantes fué fundar una serie de nuevas ciudades pequeñas en las vecindades de aquéllas. El propósito de ese cambio local de residencia puede haber sido llevar a los cultivadores más cerca de los bordes de las áreas cultivadas que rodeaban a cada una de las grandes ciudades; porque es de presumir que el suelo estaba menos seriamente agotado en esos bordes, donde el cultivo habría sido antes menos intenso, que en las afueras inmediatas de los centros anteriores de población. Si esto fuera así, la fundación de esas pequeñas ciudades representa un intento de pactar con la "necesidad económica" mediante la descentralización local, intento que resultó vano y que fué por tanto seguido, a la postre, por la migración lisa y llana a Yucatán. (Véase Gann y Thompson, *op. cit.*, págs. 51-2 y 56-7.)

Para una discusión de la quinta explicación alternativa ofrecida por Gann y Thompson —a saber, los cambios climáticos—, véase II.D (VII), Anejo I, tomo 2, *infra*.

[1] Hay solamente dos esculturas relativas a la guerra, y ambas han sido halladas en Piedras Negras (Gann y Thompson, *op. cit.*, pág. 63 —donde, con todo, se expresa la teoría de que mayas y náhoas no llegaron a entrar en contacto efectivo—). A este respecto conviene tal vez notar que al menos dos de las colonias del "Imperio Antiguo" en Yucatán, a saber Tuluum y Ichpaatun, eran ciudades amuralladas (*op. cit.*, págs. 40 y 42).

[2] Los mayas se hallan frente a las historias de las sociedades Maya, Yucateca y Mejicana en la misma relación en que están los sumerios respecto a las historias de las sociedades Sumérica, Babilónica e Hitita; además, hay ciertos puntos de contacto materiales entre los dos grupos: por ejemplo, la inclinación por la astronomía y el contraste entre el carácter insólitamente pacífico de la sociedad más antigua en ambos grupos y la belicosidad excepcionalmente maléfica en que culminó la historia de las sociedades posteriores. En esto, los mayas, anteriores, se hallan frente a los aztecas como los sumerios frente a los asirios que les siguieron.

Yucateca, bien la Mejicana, fueran "filiales" de la Maya —y ello por la razón que preponderó cuando examinamos la relación entre la Sociedad Babilónica y la Sumérica—. En la edad del Estado universal maya no divisamos ningún movimiento religioso que pueda interpretarse confiadamente como surgimiento de una iglesia universal creada por un proletariado interno.[1] En aquel tiempo la minoría dominante de la Sociedad Maya había organizado sus prácticas y creencias religiosas haciendo de ellas un sistema detallado y esotérico; y ese sistema parece haber sido trasmitido a las sociedades Yucateca y Mejicana, tal como aquel algo similar de la minoría dominante sumérica fué trasmitido a la Sociedad Babilónica. El único cambio parece haber sido que la Sociedad Mejicana no logró mantener los refinamientos de su legado maya, en la religión como en otros aspectos de la cultura, y hasta tornó brutal lo que retuvo al caer en la práctica de sacrificios humanos.[2] En términos generales, la fortuna de la religión maya en manos mejicanas se parece a la de la religión sumérica en manos de los asirios.

Cuando pasamos a considerar los desplazamientos relativos de los hogares originales de la Sociedad Yucateca y la Mejicana a partir del de la Maya, el de la Sociedad Mejicana —desde una húmeda llanura tropical a una seca meseta en el lejano noroeste—, recuerda el desplazamiento similar de la Sociedad Hitita a partir de la Sumérica. El hogar original de la Sociedad Mejicana sobre la altiplanicie se hallaba en el límite extremo —o quizás más allá de él— alcanzado por la Sociedad Maya en esta dirección en el tiempo de su expansión mayor. Por otro lado, la península que era el hogar original de la Sociedad Yucateca parece haber sido puesta por entero dentro del ámbito de la Sociedad Maya en su última edad. Al mismo tiempo, Yucatán yacía inmediatamente fuera de la región de selva tropical que era el lugar de nacimiento de la Sociedad Maya; y aunque en distancia efectiva estaba mucho más cerca de la tierra patria maya que la altiplanicie mejicana, las diferencias esenciales de contorno físico eran prácticamente las mismas en la península que en la altiplanicie. Mientras que en la tierra patria maya la sociedad debía luchar contra una superabundancia de lluvia y de vegetación, Yucatán, como la

[1] En la religión maya quizás el enfoque más próximo al espíritu religioso de un "proletariado interno", tal como lo conocemos en otras partes, es el culto del dios serpiente-emplumada Tutulcán o Kuculcán, que fué trasmitido a la Sociedad Mejicana (donde el nombre del dios fué traducido al lenguaje local nahuatl por Quetzalcoatl). Este dios de la cultura *maya* recuerda al dios de la cultura sumérica Ea. Al considerar el culto de Tutulcán, empero, nos enfrenta la dificultad que hallamos al considerar el culto sumérico de Tamuz. Ignoramos la relación histórica de este culto con la religión organizada de la minoría dominante. (Véase la n. en la pág. 140, *supra.*)

[2] Es posible (aunque ello no está fuera de toda duda) que el sistema religioso maya estuviera exento de sacrificios humanos, pero contenía sin disputa un elemento brutal bajo la forma de automortificaciones penitenciales más o menos absurdas y odiosas, que traen a la mente las del hinduísmo.

altiplanicie, tenía mengua de agua y árboles.[1] Así, se requirió una adaptación de las condiciones de la vida a un nuevo contorno físico tan extrema, cuando se fundó la Sociedad Yucateca en una provincia excéntrica del "Primer Imperio" por refugiados mayas, como cuando se fundó la Sociedad Mejicana por bárbaros sobre los que había irradiado la cultura maya en una "tierra de nadie" más allá de la frontera. En cuanto a esto la relación de la Sociedad Yucateca con la Maya fué distinta de aquélla de la Sociedad Babilónica con la Sumérica, ya que en este último caso el lugar de nacimiento de la sociedad posterior fué coincidente con la tierra patria de la primera y no hubo ningún desplazamiento geográfico.

La Sociedad Egipcíaca

Hay por último un representante de la especie que ha vivido durante un lapso más largo que cualquiera otro cuya historia conozcamos, y esto, aparentemente, sin entrar nunca en relación alguna de "filiación" o "paternidad". Ésta es la sociedad que emergió en el valle inferior del Nilo, entre la primera catarata y el Mediterráneo, durante el cuarto milenio a. de C., y que se extinguió en el siglo v de la era cristiana[2] después de existir, desde el primer momento hasta el último, por lo menos tres veces más que lo que ha existido hasta ahora nuestra propia Sociedad Occidental.[3] Esta Sociedad "Egipcíaca"[4] no está representada en el mundo de nuestros días, en cuanto podemos verlo, por ningún heredero o cesionario humano —ni por un fósil de sí misma ni por ninguna sociedad viviente de la que pudiera ser "paterna" o con la que pudiera tener parentesco en alguna manera menos íntima—. Ello hace aún más triunfal la inmortalidad que buscó y logró en la piedra. Parece probable que las Pirámides, que han sido testimonio inanimado de la existencia de sus constructores durante cuatro o cinco mil años de desafío a los estragos del tiempo, continuarán desempeñando inmutablemente su tarea de Atlantes durante centenares de miles de años venideros. No es descabellado concebir que puedan durar más que la humanidad misma, y que, en un mundo donde no habrá ya sentidos humanos que reciban su testimonio o mentes humanas que lo comprendan, serán prueba to-

[1] Yucatán es una capa baja de piedra caliza que se ha elevado sobre el nivel del mar sin que los estratos hayan sido desajustados del plano horizontal. En caracteres físicos la península yucateca semeja a la extremidad sudoriental de Italia, desde la llanura de Foggia hasta la punta del "tacón".

[2] Ésta es la fecha extrema hasta la cual sobrevivieron algunos vestigios de tradición egipcíaca. Como "empresa en actividad", la cultura egipcíaca no pasó del siglo III de la era cristiana.

[3] No hace aún trece siglos desde que nuestra Sociedad Occidental emergió del interregno que siguió a la caída del Imperio Romano. El lapso cubierto por la historia egipcíaca se extiende por cuatro milenios a lo menos.

[4] "Egipcíaco" (del latín *Aegyptiacus*), a fin de evitar la ambigüedad del adjetivo geográfico "egipcio" (del latín *Aegyptius*).

davía de la Sociedad Egipcíaca que las construyó: "Antes que Abraham fuese, yo soy".[1]

II. CLASIFICACIÓN PROVISIONAL DE LAS SOCIEDADES DE LA ESPECIE

En la revista precedente hemos comenzado con seis representantes de la especie de sociedad que estamos estudiando —cinco representantes vivientes y un espécimen extinto—, y con dos grupos de fósiles. Como resultado de la revista, hemos logrado identificar trece representantes más. De esta suerte tenemos ahora a nuestra disposición diecinueve representantes en total; y no sobrará recorrer sus nombres en el orden en que se han presentado. Nuestras diecinueve sociedades son la Occidental, la Cristiana Ortodoxa, la Iránica, la Arábica (que con la Iránica ha dado cuerpo a la Sociedad Islámica de nuestros días), la Hindú, la del Lejano Oriente, la Helénica, la Siríaca, la Índica, la Sínica, la Minoica, la Sumérica, la Hitita, la Babilónica, la Andina, la Mejicana, la Yucateca, la Maya y la Egipcíaca.[2]

[1] Juan VIII, 58. [*N. del T.*]

[2] Puede compararse esta lista de diecinueve sociedades con la lista de diez compilada por el conde de Gobineau hace casi un siglo. (Véase el vol. I, págs. 362-5, de la 1ª ed. de *L'Inégalité des Races Humaines* (París 1853-5, Firmin Didot, 4 vols.).) Al presentar su lista Gobineau declara esto:

"Du sein de ces multitudes de nations qui ont passé ou vivent encore sur la terre, dix seulement se sont élevées a l'état de sociétés complètes. Le reste, plus ou moins indépendant, gravite à l'entour comme les planètes autour de leurs soleils."

La lista misma es la siguiente: (N. B. En todos los casos en que alguna de las sociedades de Gobineau coincide con una de las sociedades identificadas en este Estudio, se ha usado el nombre empleado aquí para expresar la descripción o título de de Gobineau.)

I. Índica [= nuestra Índica + Hindú].
II. Egipcíaca.
III. "Asiríaca" [= nuestra Siríaca aproximadamente, ya que se la describe como incluyendo a los judíos, fenicios, lidios, cartagineses, himyaritas y pueblos zoroástrico-iránicos. El autor señala que esta sociedad "Asiríaca" tuvo su "renaissance iranienne", y que esto fué lo mejor de ella].
IV. Helénica.
V. Sínica [= nuestra Sínica + la del Lejano Oriente].
VI. Itálica [= una zona marginal de nuestra Helénica].
VII. Germánica [= nuestra Occidental].
VIII. Alleghania [= una zona de nuestra Mejicana].
IX. Mejicana.
X. Andina.

Al comparar esta lista con la nuestra, hallamos que han sido omitidas nueve de nuestras sociedades. De esas nueve, seis (la Minoica, Sumérica, Hitita, Babilónica, Yucateca, Maya) son sociedades cuya existencia ha sido rescatada del olvido por los descubrimientos de arqueólogos occidentales en días posteriores a de Gobineau. Las otras tres, empero, son sociedades vivientes (la Cristiana Ortodoxa y las dos que constituyen la Islámica). O bien de Gobineau intentó deliberadamente pasar por alto estas sociedades o bien trató de incluirlas en sus sociedades Helénica y "Asiríaca", respectivamente.

Las operaciones prácticas mediante las cuales hemos llevado a cabo nuestra revista sugieren una base para una clasificación provisional de los resultados obtenidos. Al explorar el trasfondo de una sociedad determinada hemos dado en algunos casos con una sociedad anterior que resulta "paterna" de ella en virtud del término medio de una iglesia universal o tiene parentesco con ella en alguna forma menos o más íntima que ésa. A veces, por otro lado, hemos explorado el pasado de una sociedad sin toparnos con ningún representante anterior de la especie. Podemos así clasificar provisionalmente nuestras diecinueve sociedades según que no tengan parentesco con sociedades más antiguas o que lo tengan en éste o aquel grado. Al intentar esta clasificación provisional, daremos el primer lugar al criterio que hemos empleado en nuestra revista cuando hemos identificado representantes de la especie, a saber, la presencia o ausencia de una iglesia universal. Disponemos también de un criterio secundario que podemos aplicar al subdividir el conjunto de las sociedades que tienen "parentesco", a saber, el grado de desplazamiento, caso que haya alguno, del hogar original de la sociedad posterior a partir del hogar original de la sociedad más antigua.[1] Combinando estos dos criterios, podremos tal vez construir un "metro" que nos permitirá medir todas nuestras sociedades sobre una escala única y asignarles lugares específicos dentro de una serie continua.

En nuestra clasificación religiosa primaria podemos disponer nuestros ejemplares en los grupos siguientes: primero, sociedades que no tienen "parentesco" en forma alguna con otras sociedades anteriores o posteriores; segundo, sociedades que no tienen "parentesco" en forma alguna con sociedades anteriores pero que lo tienen con sociedades posteriores; tercero, sociedades que tienen "parentesco" con sociedades anteriores, pero en una forma menos íntima que la de "filiación" a través de iglesias universales, "parentesco" menos íntimo consistente en el hecho de que la sociedad posterior ha sido precipitada por una *völkerwanderung* que ha acompañado la caída del Estado universal de la sociedad más antigua; [2] cuarto, sociedades que son "filiales", a través de iglesias universales, de sociedades más antiguas que son "paternas" respecto a ellas a través del mismo término medio; [3] quinto, sociedades que tienen "parentesco" con sociedades anteriores, pero en una forma más íntima que aquélla de "paternidad y filiación", forma más íntima que consiste en heredar la religión organizada de la minoría dominante de la sociedad más antigua con poco o sin ningún cambio.[4] Dentro del grupo de sociedades "filiales" podemos distinguir dos subgrupos, según que el germen de poder creador del proletariado interno de la sociedad "pa-

[1] Véanse págs. 86-7, *supra.*
[2] Véase pág. 86, *supra.*
[3] Véanse págs. 80-1, *supra.*
[4] Véanse págs. 140-4, *supra.*

terna", del cual ha surgido la iglesia universal intermediaria, haya sido de origen extranjero, respecto a la sociedad "paterna", o indígena.[1] Esta clasificación primaria arroja los resultados siguientes:

Sociedades sin parentesco alguno
Egipciaca
Andina

Sociedades sin parentesco con sociedades anteriores
Sínica
Minoica
Sumérica
Maya

Sociedades Infra-filiales
Índica (?)[2]
Hitita
Siríaca
Helénica (?)[3]

Sociedades Filiales I
(filiales mediante una iglesia crisálida del tipo *origen extranjero*)
Occidental
Cristiana Ortodoxa
del Lejano Oriente

Sociedades Filiales II
(filiales mediante una iglesia crisálida del tipo *origen indígena*)
Iránica
Arábica
Hindú

[1] Véase pág. 81, *supra.*

[2] Aceptando la suposición de que el dominio de la "cultura del Indo" fué, al menos en su tiempo último, una provincia excéntrica del Estado universal sumérico, y que éste fué el imán que atrajo a los arios en su *völkerwanderung* hacia la India partiendo de la estepa eurasiática. (Véanse págs. 129-34, *supra.*) Si esa suposición fuera errónea, la Sociedad Índica debería ser colocada entonces en el grupo precedente de Sociedades sin parentesco con sociedades anteriores.

[3] Admitiendo la tesis de que los misterios y la Iglesia Órfica que emergen en el curso de la historia helénica sólo representan los rudimentos de una iglesia universal que el proletariado interno de la Sociedad Minoica antecedente había intentado crear con éxito sólo parcial (véanse págs. 119-25, *supra*). Si esta teoría fuera errónea, y si los misterios y el orfismo deben ser considerados más bien, por el contrario, como manifestaciones de una iglesia universal acabada, la Sociedad Helénica debería ser colocada entonces en el grupo siguiente de sociedades filiales. En general, empero, parece más probable que "el recuerdo de lo que debió a su antigua población fué borrado casi tan efectivamente en Grecia como en la India". (Marshall, Sir J.: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (Londres 1931, Probsthain, 3 vols.), vol. I, pág. VII.)

Sociedades Supra-filiales
Babilónica
Yucateca
Mejicana

En nuestra clasificación geográfica secundaria, que se aplica sólo a las sociedades con "parentesco", podemos disponer nuestros ejemplares en los grupos siguientes: primero, sociedades cuyo hogar original es por entero no-coincidente con los dominios de la sociedad anterior parienta en su alcance máximo; segundo, sociedades cuya línea básica original coincide con una frontera del Estado universal de la sociedad anterior parienta, de modo que su hogar original yace en parte en la antigua "tierra de nadie" más allá de esa frontera, pero en parte también coincide con los dominios de la sociedad anterior en su alcance máximo; tercero, sociedades cuyo hogar original yace enteramente dentro de los dominios de la sociedad anterior parienta en su alcance máximo pero no enteramente dentro del hogar original de la sociedad anterior parienta; cuarto, sociedades cuyo hogar original sí yace enteramente dentro del hogar original de la sociedad antigua parienta. Esta clasificación secundaria arroja los resultados siguientes:

Sociedad Anterior Parienta	*Sociedad Posterior Parienta*			
			Totalmente coincidente	
	No coincidente	*Coincidente en parte*	*Con alcance máximo*	*Con hogar original*
Sínica	Del Lejano Oriente en Corea y Japón		Del Lejano Oriente (cuerpo principal)	
Minoica	Siríaca	Helénica		
Sumérica		Índica + Hitita		Babilónica [1]
Maya		Mejicana	Yucateca	
Índica			Hindú	
Siríaca		Iránica	Arábica	
Helénica	Cristiana Ortodoxa en Rusia	Occidental	Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal)	

[1] El hogar original de la Sociedad Babilónica fué coincidente con Sumeria + Acadia + Asiria + Elam; y los dos países últimos no fueron en realidad parte del hogar original de la Sociedad Sumérica, aunque estuvieron abarcados en sus dominios en una época tan temprana que se pueden contar como partes de su tierra patria. En esa medida, no puede decirse que el hogar original de la Sociedad Babilónica haya sido completamente coincidente con el de la Sociedad Sumérica en el sentido más estricto. Por otro lado, fué coincidente mucho más de cerca con el hogar original de la Sociedad Sumérica que con el que ésta tuvo en su alcance máximo, que incluyó no

Combinemos ahora nuestros dos criterios de clasificación en un "metro" único, reteniendo los grupos establecidos por nuestra clasificación primaria, pero disponiendo las varias sociedades dentro de cada grupo según el orden resultante de nuestra clasificación secundaria (hasta donde ésta se extienda). En los dos arreglos que se combinarán ahora hemos procedido siempre del grado menos íntimo de parentesco al que lo es más, de modo que, en nuestro orden combinado, la "dirección" de la clasificación, desde la cabeza hasta el pie de la lista, será la misma. La serie queda ahora como sigue:

Egipcíaca + Andina
Sínica + Minoica + Sumérica + Maya
Siríaca
Indica + Hitita + Helénica
Occidental
Cristiana Ortodoxa (en Rusia) + del Lejano Oriente (en Corea y Japón)
Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal) + del Lejano Oriente (cuerpo principal)
Iránica
Arábica + Hindú
Mejicana
Yucateca
Babilónica

De resultas de nuestras tres operaciones de clasificación, hemos aumentado incidentalmente el número de nuestros ejemplares de diecinueve a veintiuno (dado que la Sociedad Cristiana Ortodoxa y la del Lejano Oriente han quedado hendidas en dos partes que ocupan lugares diferentes en la serie). Hemos ordenado estos veintiún ejemplares en una serie de doce grados, que comienza con el representado por la Sociedad Egipcíaca y la Andina, que no muestran ninguna señal de tener parentesco en forma alguna con otra sociedad, sea anterior o posterior a ellas mismas, y que termina con el grado representado por la Sociedad Babilónica, de parentesco tan íntimo con la Sociedad Sumérica que ya nos hemos preguntado si la relación no equivaldría casi a identidad.[1]

Quizás resulte oportuno, antes de continuar, formularnos esa pregunta otra vez, y aprovechar este momento para buscarle respuesta; ya que después de todo la condición equívoca de la Sociedad Babilónica es sólo un caso extremo. La misma cuestión puede surgir respecto a la de cierto número de otras sociedades de la lista —todas aquéllas, en realidad, que están debajo de la línea ocupada por la

sólo el Elam sino posiblemente también el valle del Indo, y no sólo Asiria sino Capadocia y Siria también.

[1] Véase págs. 142-4, *supra*.

Sociedad Occidental en la serie descendente—. En el curso de nuestro Estudio hasta este punto, hemos tratado todas esas sociedades como representantes distintos y separados de la especie, porque al explorar sus respectivos trasfondos hemos hallado allí alguna o todas las señales con que nos hemos familiarizado en el de nuestra Sociedad Occidental —Estado universal, iglesia universal y *völkerwanderung*—, y porque hemos hallado, asimismo, que esas señales son fenómenos de la declinación y caída de alguna sociedad anterior, tal como el Imperio Romano y la Iglesia Católica y la *völkerwanderung* del trasfondo de nuestra Sociedad Occidental son fenómenos de la declinación y caída de la Sociedad Helénica. Dimos por cierto que nuestra Sociedad Occidental era un representante distinto y separado de la especie. No nos pasó por la mente considerar a esta sociedad como idéntica con la Helénica, o tratar nuestra historia occidental como un mero epílogo de la helénica, debido a la relación entre las dos sociedades y entre sus dos historias, de la cual son testimonio las señales bien conocidas. Por analogía, hemos supuesto que todas estas otras sociedades son asimismo distintas y separadas. Nos entregamos confiadamente a esa suposición en casos en que hemos hallado no sólo un Estado universal y una *völkerwanderung* sino también una iglesia universal. La hemos hecho, asimismo, cuando en lugar de una iglesia universal hemos hallado una nueva religión introducida, en la *völkerwanderung*, por bárbaros. La hemos hecho con alguna vacilación en tres casos en que la señal de una iglesia universal está ausente, pero en que hallamos, en lugar de ella, que continuaba en vida la religión organizada de la minoría dominante de la sociedad anterior. Inclusive en estos casos, empero, hemos aceptado provisionalmente la analogía. Debemos ahora reconsiderar la relación en que todas estas sociedades se hallan frente a sus predecesoras.

Si comenzamos con nuestra Sociedad Occidental y nos formulamos, respecto a ella, la pregunta cuya contestación habíamos descontado hasta ahora: ¿es nuestra Sociedad Occidental idéntica a la Helénica, y es nuestra historia occidental un mero epílogo de la historia helénica?, no cabe duda de que mantendremos nuestra primera suposición. Decidiremos, después de madura consideración, que nuestra Sociedad Occidental es un representante distinto y separado de la especie. Pero esto no prejuzga la contestación a nuestra pregunta en los otros casos en que debemos formularla. Ya que si bien la analogía es un señalador no poco sugerente y significativo, no podemos permitirnos seguir sus indicaciones ciega y mecánicamente. Queda abierto a los críticos barrer nuestras "señales" a un lado y decidir —si lo prefieren, y sobre fundamentos subjetivos, intuitivos— que, sea cual fuere la forma en que nuestras "señales" se interpreten, no pueden llegar a considerar a nuestra Sociedad "Cristiana Ortodoxa" como independiente de la Helénica, a nuestra "Sociedad del Lejano Oriente" como independiente de la Sínica, la "Iránica" o "Arábica"

independiente de la Siríaca, la "Hindú" de la Indica, o la "Mejicana" y la "Yucateca" de la Maya; exactamente en la misma forma en que no pueden considerar a nuestra "Babilónica" como independiente de la Sumérica. Pueden hasta recordarnos que en este último caso extremo nosotros mismos hemos hesitado; y nos pueden remitir a un símil que aplicamos en una conexión algo diferente.

En un punto anterior de nuestro Estudio [1] comparamos el Imperio Romano a un viejo árbol cuyas raíces se hubieran ido pudriendo hasta que el viento las arrancó del suelo y derribó el sólido tronco. El Imperio Romano era un Estado universal, una de esas instituciones en que las sociedades decadentes cobran cuerpo en la última fase de sus vidas. ¿Por qué no extender el símil, partiendo de una institución única, a la vida entera de una sociedad *in extremis*? [2] ¿Por qué no aplicarlo, por ejemplo, a la Sociedad Sumérica *in extremis*? Bajo esta luz, en lugar de contemplar lo que hemos llamado la Sociedad Babilónica como entidad distinta y separada con una vida propia, podríamos contemplarla más bien como tronco muerto de la Sociedad Sumérica —muerto pero aún no disuelto en polvo, caído pero todavía obstruyendo el suelo—. Piénsese en el tiempo que tarda en podrirse, ya caído, un tronco muerto. Puede ser tan largo casi como la vida del árbol antes de morir y caerse. Si el lapso vital de la Sociedad Sumérica cubrió tal vez dos mil años (desde los primeros siglos del cuarto milenio a. de C. hasta los primeros años del siglo XIX a. de C.), nada hay de extravagante en la suposición de que el cadáver de la Sociedad Sumérica haya obstruído el suelo del Irak durante casi dos mil años más (desde el siglo XIX hasta el último a. de C.). ¿No se describen los fenómenos sociales que observamos en esa región durante este último período de tiempo más adecuadamente en estos términos que sobre la hipótesis de una nueva sociedad que nace, crece, entra en colapso y se desintegra a su vez? ¿No resulta engañoso tratar estos fenómenos como si estuvieran a la par con

[1] Véase pág. 80, *supra*.

[2] Este uso, precisamente, de nuestro símil ha sido hecho, en efecto, por Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) [*La Decadencia de Occidente*], vol. I (Munich 1920, Beck, pág. 154):

"Cuando el término ya ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, la 'cultura' se anquilosa y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en 'civilización'. Esto es lo que sentimos y comprendemos en las palabras Egipticismo, Bizantinismo, Mandarinismo. Y el cadáver gigantesco, tronco reseco y sin savia, puede permanecer erecto en el bosque siglos y siglos, alzando sus ramas muertas al cielo. Tal es el caso de China, de la India, del mundo del Islam. La civilización antigua de la época imperial se erguía gigantesca, con aparente riqueza y fuerza juvenil; pero en realidad lo que hacía era privar de aire y de luz a la joven cultura arábiga de Oriente." [Esta traducción al español del texto alemán de Spengler es la de M. García Morente en la edición de la Revista de Occidente.]

N. B. En la terminología de Spengler, "cultura" significa lo que en este Estudio se denomina "civilización", mientras que las "civilizaciones" de Spengler son los restos de "culturas" muertas.

los fenómenos precedentes de la historia sumérica, y darles un nombre distintivo, como si fueran manifestaciones de una sociedad separada con existencia propia? ¿No sería más acertado borrar el nombre "Sociedad Babilónica" y designar a esos fenómenos, en cambio, como restos de la Sociedad Sumérica? En principio hemos admitido ya que una sociedad extinta pueda dejar detrás restos fosilizados de su andamiaje. Hemos identificado cierto número de huellas fósiles de dos sociedades extintas —la Siríaca y la Índica— en el mundo de nuestros días. ¿No pudiera resultar que lo que hemos denominado "Sociedad Babilónica" fuera en realidad sólo otro fósil de ese tipo, de tamaño algo mayor y edad más larga? [1] ¿Y no pudieran ser nuestras sociedades "Yucateca", "Mejicana", "Hindú", "Arábica", "Iránica", "del Lejano Oriente" y "Cristiana Ortodoxa" asimismo fósiles? De ser así, nada menos [2] que diez de nuestras veintiuna sociedades deberán ser tachadas de la lista y enviadas al limbo.

Al enfrentar esta crítica, podemos admitir, desde luego, que la concepción de una sociedad que obstruye el suelo a la manera de un cadáver, largo tiempo después que la vida ha desaparecido del cuerpo, no es de ninguna manera absurda *a priori*. A la verdad, podemos ayudar a nuestros críticos señalando un caso en que esta concepción es indisputablemente adecuada.

Si examinamos la historia de la Sociedad Egipcíaca, hallamos que poco más de un cuarto de su vasto lapso vital de cuatro milenios fué período de crecimiento. El ímpetu que se manifestó primero en el dominio de un contorno físico peculiarmente formidable —en el desmonte, desagüe y cultivo de las ciénagas selvosas que originariamente ocuparon el valle inferior y el delta del Nilo, excluyendo de ellos al hombre [3]—, y que luego desplegó su creciente empuje en la precoz unificación política del mundo egipcíaco al final de la llamada edad pre-dinástica, alcanzó su culminación en los estupendos logros materiales de la Dinastía IV. La edad de las dinastías IV y V fué el cenit de la historia egipcíaca, sean cuales fueren los cri-

[1] Este parecer lo expresa vigorosamente Eduard Meyer en la descripción siguiente de Babilonia bajo el gobierno de los kasitas:

"La vida comercial mantiene su movimiento en las formas tradicionales, y la cultura y la religión trasmitidas desde el pasado son continuadas; pero, en máximo contraste frente a Egipto, Babilonia no llegó a crear nada nuevo de ninguna especie a lo largo de todos estos siglos. Si nos hubiera caído en suerte poseer monumentos del arte de esa edad, la declinación progresiva del poder artístico saltaría indudablemente a la vista. El hecho es que el papel de Babilonia en la historia mundial terminó de desempeñarse ya hacia el fin de la Primera Dinastía de Babilonia" [*i.e.* durante el interregno que siguió a la muerte de Hamurabi]. "Sólo las formas petrificadas conservan su existencia, pero sin conservar ningún contenido." (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 2, 2ª ed. (Stuttgart y Berlín 1928, Cotta), pág. 154.)

[2] Computando la Sociedad Cristiana Ortodoxa de Rusia como distinta del cuerpo principal de la Cristiandad Ortodoxa y la Sociedad del Lejano Oriente en Corea y Japón como distinta del cuerpo principal de la Sociedad del Lejano Oriente.

[3] El marco y el significado de este logro son discutidos en II. C (II) (b) 2, tomo I, págs. 334-48, *infra*.

terios con que midamos la curva de su progreso y declinación. Fué el cenit en la realización característica de la Sociedad Egipcíaca: la coordinación de la labor humana en grandes empresas de ingeniería que variaron desde el mejoramiento de las ciénagas hasta la construcción de las Pirámides. Fué también el cenit en las esferas de la administración política y del arte. Inclusive en la esfera de la religión, donde la sapiencia nace proverbialmente del sufrimiento, [1] los llamados "Textos Piramidales" atestiguan que esta edad vió asimismo la creación, el choque y la primera etapa de la interacción de dos movimientos religiosos —el culto del Sol y el culto de Osiris—, que llegaron a la madurez después que la Sociedad Egipcíaca hubiera entrado en su declinación.

Pasóse el cenit y comenzó la declinación en el tránsito entre la Dinastía V y la VI *circa* 2424 a. de C.; [2] y en este punto comenzamos a reconocer en la historia egipcíaca los síntomas familiares de declinación en el orden en que se han presentado ante nosotros en las historias de otras sociedades. La quiebra del Reino Unido de Egipto en una pluralidad de Estados locales dedicados a guerras intestinas crecientemente destructivas, ostenta el sello inequívoco de unos "tiempos revueltos". Estos "tiempos revueltos" entraron en su última y más aguda etapa alrededor de 2242 a. de C., cuando los príncipes locales de Heracleópolis echaron a un lado a los últimos faraones legítimos de Menfis y usurparon un título que se había tornado desde hacía largo tiempo vana pretensión. Los "tiempos revueltos" egipcíacos fueron reemplazados *circa* 2070-2060 a. de C. por un Estado universal egipcíaco. Su fundador fué aquel miembro de la dinastía local de Tebas [3] que conmemoró su hazaña tomando el título de "Unificador de las dos Tierras".[4] Este Estado universal egipcíaco se consolidó bajo la Dinastía XII (*imperabant circa* 2000-1788 a. de C.); y esa "Edad de los Antoninos" egipcíaca fué seguida a su debido tiempo por una "Edad de los Treinta Tiranos".[5] Durante el siglo que siguió al período de la Dinastía XII, el Estado universal egipcíaco entró en colapso; y el interregno consiguiente aportó su *völkerwanderung* bajo la forma de la invasión del mundo egipcíaco por los hycsos.[6]

Aquí, pues, cerca del punto medio del lapso vital de la historia egipcíaca, hemos hallado de todos modos dos de nuestras "señales" típicas, una *völkerwanderung* y un Estado universal. Suponiendo que, en nuestra exploración de la historia egipcíaca, hubiéramos seguido nuestro procedimiento usual de comenzar por el extremo final y

[1] El πάθει μάθος de Esquilo (*Agamenón*, v. 177).
[2] Esta es la fecha de Meyer en *Die Aeltere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Aegyptens* (Stuttgart y Berlín 1925, Cotta), pág. 68.
[3] La llamada Dinastía XI.
[4] Véase Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. I (II), 3ª ed., pág. 257.
[5] Esta última comparación es sugerida por Meyer en *op. cit.*, págs. 302-3.
[6] Véase I. C. (I) (b), págs. 130-31, *supra*.

retroceder cronológicamente, en lugar de avanzar, nos habríamos probablemente detenido en este punto para decirnos: "Hemos rastreado la marcha de la historia egipcíaca hacia atrás, desde sus últimas huellas evanescentes en el siglo V de la era cristiana, a través de un lapso de veintiún siglos, hasta que, en la primera parte del siglo XVII a. de. C., hemos dado con una *völkerwanderung* que sigue a la caída de un Estado universal. Según toda analogía, deberíamos inferir que hemos rastreado la historia de la Sociedad Egipcíaca hasta su fuente, y que hemos descubierto, en su fondo, las señales de la presencia de una sociedad anterior, relacionada con la Egipcíaca en algún grado. Demos a esta sociedad anterior un nombre propio y llamémosla, digamos, 'Nilótica', a fin de distinguirla de su sucesora 'egipcíaca'." Éste es el camino por el que nos conduciría la analogía; y sin embargo, no sólo vacilaremos, sino que rehusaremos positivamente tomar esa ruta cuando hayamos examinado los hechos en lo que realmente valen.

Rehusaremos porque, si retomamos ahora hacia adelante nuestra exploración de la historia "egipcíaca" —o "nilótica"—, no hallaremos una nueva sociedad que emerge dentro de la crisálida de una iglesia universal después que el interregno se ha desarrollado y la *völkerwanderung* ha desempeñado su papel. Encontraremos un resultado por entero diferente. El "Estado-sucesor" bárbaro es derrocado; los hycsos son expelidos de Egipto; el interregno encuentra remedio: el Estado universal egipcíaco es restaurado; y todo esto es llevado a cabo por otra dinastía [1] de la Tebaida —la misma localidad que había producido anteriormente la Dinastía XI para fundar el Estado universal egipcíaco y la XII para mantenerlo—. Existe otra vez un Estado universal egipcíaco con su capital en Tebas; y la restauración de la vieja institución no sólo es exacta; es deliberada y autoconsciente. En términos que nos son más familiares, es como si Justiniano hubiera logrado exterminar no sólo a los vándalos en África y los ostrogodos en Italia, sino a todos los demás invasores bárbaros del Imperio Romano: los visigodos en España, los francos en Galia, los anglos en Gran Bretaña; y como si la restauración del Imperio Romano hubiera sido no sólo universal en lugar de local sino también duradera en lugar de efímera. A la verdad, la restauración del Imperio Egipcíaco es un logro aún más extraordinario que lo implicado por este paralelo imaginario. A fin de captar toda su magnitud debemos imaginar ulteriormente que en el siglo V de la era cristiana el Imperio Romano hubiera entrado en colapso completamente por doquiera —en las provincias griegas y orientales

[1] Las llamadas Dinastía XVII y Dinastía XVIII, que son en realidad una sola. La ficción de que comienza una nueva dinastía con Amosis, el expulsor de los hycsos, simboliza el hecho de que en el reinado de Amosis y en virtud de sus logros un Estado local de la Tebaida se convierte en el Estado universal de la Restauración.

como en las latinas—, y que luego los bárbaros hubieran sido exterminados sin excepción y que el Imperio hubiera sido restaurado en su extensión total por algún descendiente de "Rómulo Augústulo" a quien ¡la despreciativa tolerancia de un Odoacro y un Teodorico hubiera permitido retener cierto dominio local sobre Roma misma!

Esta extraordinaria [1] restauración del Estado universal egipcíaco fué el único hecho histórico significativo, en lo que habían sido los dominios de la Sociedad Egipcíaca, que ocurrió entre el siglo XVI a. de C. y el siglo V de la era cristiana —es decir, el único hecho fuera de la revolución abortiva de Echnaton (y ésta fué evidentemente una de esas excepciones que prueban la regla)—. La duración del Estado universal restaurado —su largo veranillo, su otoño aún más largo, su repetido derrocamiento y su repetida rehabilitación—, llenan el lapso entero de esos dos milenios. Al examinar estas fases de una existencia, no podemos interpretarlas razonablemente como la génesis, crecimiento, colapso y desintegración de una nueva sociedad, distinta y separada de la sociedad que había pasado a través de sus "tiempos revueltos" entre 2424 y 2070-2060 a. de C., había disfrutado del respiro de un Estado universal desde 2070-2060 hasta los primeros años del siglo XVII, y había caído luego en un interregno acompañado por una *völkerwanderung*. No podemos considerar los fenómenos que nos enfrentan en esa misma área geográfica entre el siglo XVI a. de C. y el siglo V de la era cristiana bajo otra luz que como epílogo a la historia de la sociedad que antes había surgido y caído en la misma región. El objeto que ocupó el campo en la edad posterior no fué un nuevo árbol con vida propia, sino el tronco muerto del viejo árbol artificialmente reerigido, y muchas veces vuelto a erigir, durante las épocas que trascurrieron mientras su masa compacta fué siendo roída por el tiempo y pudriéndose su dura fibra hasta pulverizarse.

Ahora bien; si admitimos esta concepción de la historia egipcíaca; si insistimos sobre la continuidad histórica de los fenómenos sociales

[1] La restauración del Estado universal egipcíaco se examina en IV. C (II) (*b*) 2, tomo 4; IV. C (III) (c) 2 (*β*), tomo 4; Parte V. A, tomo 5; y V. C (I) (c) 2, tomo 5, *infra*. A esta altura basta con decir que, tal como el recobro de los Estados universales siríaco e índico (véanse las págs. 100-1 y 110, *supra*), la restauración del Estado universal egipcíaco debe explicarse por el efecto exasperante de una intrusión extranjera. Los hycsos, al tiempo en que llegaron a las fronteras del mundo egipcíaco, ya habían dejado de ser bárbaros cualesquiera. Eran miembros del proletariado externo de otra sociedad —la Sumérica— y se habían cubierto de un toquecillo de colorido sumérico en su pasaje a través de la extensión total del Estado universal sumérico (véase II. D (VII), tomo 2, *infra*). Este colorido explica sin duda el odio fanático que los hycsos inspiraron en los egipcios; y este fanatismo fué el estímulo que les dió la energía necesaria para expulsarlos. Cabe comparar con éste el odio similar inspirado a los chinos, con consecuencias también similares, por el rastro de colorido cristiano-nestoriano que habían adquirido los mogoles antes de conquistar la parte continental del mundo del Lejano Oriente en el siglo XIII de la era cristiana. (Para la influencia de la cultura cristiana-nestoriana sobre los mogoles véase II, D (V), tomo 2 y II. D (VI), tomo 2, *infra*.

que ocupan el campo aquí desde el milenio IV a. de C. hasta el siglo V de la era cristiana; si rehusamos considerar los hechos que llenan este inmenso lapso como constituyentes de las historias de dos sociedades distintas y separadas y declaramos que constituyen la historia de una Sociedad Egipcíaca, una e indivisible, nuestros críticos pueden muy bien preguntarnos por qué admitimos una concepción diferente de la historia sumérica; por qué "le cortamos la cola con un cuchillo de trinchar" sólo por el placer de llamar el apéndice sin vida "Sociedad Babilónica" y hacer creer que éste es un representante viviente de la especie, distinto y separado. Si nuestra "Sociedad Egipcíaca" es una e indivisible, ¿no son, conforme al mismo criterio, nuestras sociedades "Sumérica" y "Babilónica" una sociedad una e indivisible? Y si nos ponemos a hablar de criterios, ¿no tenemos más fundamento para dividir la historia egipcíaca en dos que para trazar nuestra división entre la sumérica y la babilónica? Lo que más nos hizo vacilar en tratar la Sociedad Babilónica como representante de la especie independiente por derecho propio, fué nuestra observación de que la religión babilónica fué simplemente la religión de la minoría dominante de la Sociedad Sumérica heredada prácticamente sin cambios, y nuestro fracaso en descubrir cosa alguna con la naturaleza de una iglesia universal creada por el proletariado interno de la Sociedad Sumérica y que constituyera un término medio entre ella y la Babilónica. Si estudiamos la historia religiosa de la Sociedad Egipcíaca, encontramos que aquí también, después del interregno, prevaleció una religión que había sido heredada de la minoría dominante de la precedente edad de declinación. Con todo, aquí no prevaleció definitivamente sin lucha; y primero se hizo dueña de su posición contemporizando con una iglesia universal que había sido creada en la precedente edad de declinación por el proletariado interno egipcíaco partiendo del culto de Osiris.

El culto de Osiris provenía del Delta. Originalmente puede haber provenido de más allá, caso que haya alguna sustancia en la especulación de que derivaba en último término del culto de Tamuz de los sumerios.[1] De cualquier modo, no surgió del suelo del Alto Egipto, donde se hizo la historia política de la Sociedad Egipcíaca.[2] El tema principal en la historia religiosa de la Sociedad Egipcíaca es la rivalidad entre este dios de la naturaleza terrestre y subterránea —el espíritu de la vegetación que alternativamente aparece sobre el suelo y desaparece bajo él; el espíritu del Nilo, cuyas aguas cau-

[1] Véase pág. 140, n. 1, *supra.*

[2] Eduard Meyer señala que la fundación del Reino Unido *circa* 3200 a. de C., la fundación del Estado universal *circa* 2070/2060, y la restauración de éste *circa* 1580, fueron todas llevadas a cabo por potencias que surgieron en el sur del Alto Egipto. (*Geschichte des Altertums*, vol. 2 (1), 2ª ed., págs. 60-1.) Este punto es examinado ulteriormente en II. D (v), vol. 2, *infra.*

san la aparición de la vegetación— y el dios-sol del cielo.[1] La esencia de la rivalidad no era la diferencia teológica entre dos concepciones del poder divino, sino una diferencia política entre dos secciones de la Sociedad Egipcíaca en que emergieron respectivamente ambos cultos. Como consecuencia de la precocidad política de la Sociedad Egipcíaca —precocidad que se mostró en la fundación del Reino Unido al final de la edad pre-dinástica— el culto de Ra, el dios-sol, fué "politizado". El proceso se completó en el tiempo de la Dinastía V (*regnabant circa* 2564-2424 a. de C.), cuando, bajo la influencia de los sacerdotes de Heliópolis, el faraón se tornó hijo de Ra, en tanto que Ra era reconcebido a imagen del faraón.[2] Por otro lado, el culto de Osiris era una religión popular.[3] "En la fe solar tenemos una teología estatal, con todo el esplendor y prestigio de sus reales patronos detrás de ella; mientras que en la de Osiris nos enfrenta una religión del pueblo, que atraía fuertemente al creyente individual." [4]

La diferencia crucial entre las dos religiones en sus formas originales, antes de que comenzara la interacción entre ambas, era la diferencia en las perspectivas que ofrecían a sus devotos para después de la muerte. Osiris gobernaba las multitudes de los muertos en un mundo de sombras colocado bajo tierra o en el oeste.[5] Ra —mediante cierto pago— redimía a sus devotos de la muerte y los elevaba vivos al cielo; [6] pero esta apoteosis estaba reservada a aquellos que podían pagar el precio; y ya que el equipo material en que éste se computaba fué desarrollado constantemente hasta alcanzar las impresionantes proporciones a que llegó en el tiempo de los constructores de las Pirámides, la inmortalidad solar fué virtualmente monopolio del faraón y de aquellos miembros de su corte para cuyo equipo inmortalizador decidía contribuir.[7] "Las Grandes Pirámides de Gizeh, al tiempo que son hoy el testimonio sobreviviente más impresionante de la primera emergencia del hombre organizado y del triunfo del esfuerzo concertado, son asimismo la expresión silenciosa pero elocuente de un supremo esfuerzo por lograr la inmortalidad mediante la pura fuerza física." [8] En la construcción de las Pirámides, el genio organizador de la Sociedad Egipcíaca, que había desecado las ciénagas y había establecido el Reino Unido, movilizó todos los recursos económicos y políticos sobre los que había adquirido mando en un esfuerzo tan tremendo, que la estructura de la So-

[1] Breasted, J. H.: *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (Londres 1912, Hodder and Stoughton), págs. 8-9.
[2] Breasted, *op. cit.*, págs. 13-17.
[3] Breasted, *op. cit.*, pág. 29.
[4] Breasted, *op. cit.*, pág. 140.
[5] Breasted, *op. cit.*, págs. 139 y 142.
[6] Breasted, *op. cit.*, págs. 99 y 142.
[7] Breasted, *op. cit.*, págs. 64-75 y 103.
[8] Breasted, *op. cit.*, págs. 178-9.

ciedad quedó irreparablemente deformada.[1] Las consecuencias materiales de ello fueron la declinación económica, política y artística que marcó los "tiempos revueltos" egipcíacos. Las consecuencias espirituales fueron complicadas.

La primera consecuencia espiritual parece haber sido un aumento del poder de Osiris debido a un crecimiento de la devoción de las masas por la religión osírica. La existencia espectral de sus muertos en el otro mundo osírico podía ser poca cosa si se la compara con la vida inmortal del faraón y sus cortesanos en el cielo de Ra. Era sin embargo la consolación a que las masas podían aspirar bajo la opresión agobiadora a que se los sometía en esta vida para asegurar la felicidad eterna de sus amos en la vida por venir. El aumento del poder de Osiris fué un síntoma de que la opresión se había tornado intolerable y de que en la Sociedad Egipcíaca estaba por abrirse una fisura entre el proletariado y una minoría dominante. Frente a este peligro, los sacerdotes del culto solar de Heliópolis trataron de volver innocuo a Osiris asociándolo a su propio dios;[2] pero Osiris logró para sí en esta transacción mucho más de lo que dió. A la vez que participó en el culto solar del faraón, se adueñó para las masas del ritual solar de la apoteosis, que había sido monopolio de los pocos.[3] Las primeras etapas de este proceso han dejado su huella en los llamados "Textos Piramidales" [4] —liturgias solares "osirianizadas" que eran todavía, aparentemente, posesión exclusiva de los faraones de la Dinastía V que los inscribieron [5]—. El monumento de la consumación del proceso es el "Libro de los Muertos" —una "guía de cada cual para la inmortalidad" conocida ya bajo la Dinastía XVIII en el período de restauración después del interregno, y que dominó la vida religiosa de la Sociedad Egipcíaca a través del epílogo que ocupó los últimos dos milenios de su lapso vital.[6]

Ayudó el proceso la desilusión de la minoría dominante misma,

[1] Para la significación de la construcción de las Pirámides en la historia de la Sociedad Egipcíaca, véase ulteriormente III. C (1) (a), tomo 3, *infra.*

[2] El temor que Osiris inspiraba a los adoradores de Ra lo evidencian las fórmulas mágicas para impedir que Osiris se apropiase de las pirámides reales. (Breasted, *op. cit.*, págs. 74-5.)

[3] Breasted, *op. cit.*, págs. 403 y 150-160. Compárese con el mito helénico de Prometeo, que robó el fuego a los olímpicos para su uso por el hombre. En la versión esquiliana del mito prometeico, Zeus aparece como tirano, al que no importa el bienestar de la humanidad, y que se irrita contra Prometeo por su revolucionaria tarea de amor tendiente a dar al hombre alguna participación en los bienes de los olímpicos, ya que, para Zeus, el valor esencial de esos bienes consiste en que son monopolio suyo. Para una interpretación de la lucha entre Prometeo y Zeus como representación mítica del conflicto cósmico entre crecimiento y estancamiento, véase la parte III.B, *infra.*

[4] Véase la pág. 163, *supra.*

[5] Breasted, *op. cit.*, pág. 99.

[6] "No parece haberse compuesto una "redacción canónica" del "Libro de los Muertos" hasta el siglo IV a. de C. Casi nada de los "Textos Piramidales" perduró en el "Libro de los Muertos" (Breasted, *op. cit.*, págs. 293-4.)

que acumuló piedra sobre piedra hasta el vértice de la Gran Pirámide sin lograr jamás esa completa certeza de inmortalidad que tanto anhelaba.[1] Bajo la Dinastía V, comenzó a prevalecer la idea de que Ra demandaba, más que grandes edificios, rectitud;[2] y esta moralización del dios de los faraones se extendió en los "tiempos revueltos" al dios de sus súbditos. El temple de los "tiempos revueltos" egipcíacos se revela en los fragmentos sobrevivientes de una literatura profética[3] comparable a la de los "tiempos revueltos" siríacos que nos son familiares en los libros de los profetas de Israel y en los gathas de Zoroastro. Distinguimos el mismo progreso espiritual desde el escepticismo, a través del pesimismo, hacia una nueva esperanza; y esta nueva esperanza nació de "la democratización de la dicha de ultratumba".[4] Osiris se había tornado un juez moral, en otro mundo, de los hechos buenos y malos de los hombres en éste; las almas de todos los muertos debían aparecer frente a su sitial de juez; y toda alma cuyos hechos buenos pesaran más en la balanza que los malos se identificaba con Osiris mismo y alcanzaba así esa beatífica inmortalidad que había sido antes galardón de los logros materiales y monopolio de los faraones, que podían contar con el trabajo de otros hombres para llevarlos a cabo en escala suficiente. El culto de Osiris —el dios que murió y volvió a nacer para dotar a los muertos justos con su propia vida eterna— se centralizó en el tiempo de la Dinastía XII en un sepulcro sagrado en Abidos —la tumba abandonada de algún olvidado faraón tinita de la Dinastía I o II del viejo Reino Unido—. Este sepulcro sacrosanto se tornó lugar de peregrinación y escena de una "Pasión" anual.[5]

Aquí, bajo el Estado universal egipcíaco, distinguimos los lineamientos de una iglesia universal creada por un proletariado interno. ¿Cuál hubiera sido el futuro de esta Iglesia Osírica de no haberse restaurado el Estado universal egipcíaco? Si el interregno hubiera

[1] Esta falta de certeza fué justificada por los hechos. Durante los "tiempos revueltos" egipcíacos quedaron abandonadas todas las pirámides que habían sido construídas por los faraones del Reino Unido, a pesar de las dotaciones dejadas para su mantenimiento litúrgico. Al tiempo de las dinastías XI y XII, estos colosales monumentos de sus predecesores se habían tornado sinónimos de la futilidad del mero esfuerzo material. (Breasted, *op. cit.*, págs. 66-8, 83, 180-3.)

[2] Breasted, *op. cit.*, págs. 170-9.

[3] La mayoría de los fragmentos que poseemos parecen datar del tiempo de la Dinastía XII, es decir, del tiempo del Estado universal egipcíaco; pero el espíritu que los anima y el marco histórico en que están colocados pertenecen a los "tiempos revueltos" precedentes. (Breasted, *op. cit.*, pág. 198.)

[4] Breasted, *op. cit.*, pág. 252.

[5] Breasted, *op. cit.*, págs. 285-9. Véase además Schaefer, H.: *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostris III nach dem Denkstein des Oberschatzmeister I-cher-Nofret.* (Leipzig 1904, Hinrichs = Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, herausgegeben von K. SETHE, vol. 4, Heft 2). Según Schaefer (en *op. cit.*, págs. 28-9) el faraón de cuya tumba se apropió Osiris fué el tercer rey de la Dinastía III. Para un sumario de los actos de la "Pasión" véase *op. cit.*, pág. 31.

seguido su curso, ¿se habría trasformado entonces la iglesia de Osiris en la crisálida de una nueva sociedad, "filial" de la Egipcíaca, pero con vida propia, distinta y separada? Ante todo, deberíamos esperar ver a esta religión del proletariado interno egipcíaco cautivar al proletariado externo —los hycsos— pero ello no sucedió. Los hycsos se mantuvieron fieles al culto de su dios propio Set; [1] y la intrusión de esta "abominación de la desolación" [2] suscitó una *union sacrée* innatural entre la religión naciente del proletariado interno de la Sociedad Egipcíaca y la moribunda religión de la minoría dominante. Esta fusión defensiva de cultos fué un aspecto —y en última instancia el aspecto más importante— de aquella reacción fanática contra los hycsos que se manifestó también en la restauración del Estado universal egipcíaco por la Dinastía XVIII. El resultado religioso de la restauración fué un sincretismo permanente en el que la religión osírica fué asumida por los sacerdotes de la minoría dominante y quedó esterilizada. Los sacerdotes fueron lo suficientemente prudentes como para no privar al proletariado interno de su inmortalidad osírica tan difícilmente lograda, pero fueron también lo bastante hábiles para explotar el anhelo popular por hacerla más fácil de satisfacer. El ingenio profesional se esmeró —como antes, por un pago— en enseñar al hombre cómo compensar las deficiencias en su rectitud por métodos mágicos para tomar por asalto el reino de Osiris; y la magia fué diestramente suministrada a precios populares en fórmulas garantizadas. La inmortalidad que habían comprado antes los faraones pagando por ella con las pirámides, se puso al alcance de todos por el precio de unos textos escritos sobre rollos de papiro.[3] Es lícito conjeturar que, como en otros negocios, también en éste la producción en masa de un artículo barato con un margen pequeño de ganancia dió al fabricante el mejor rendimiento. Sea como fuere, los sacerdotes prosperaron más que cualquiera otra clase en la Sociedad Egipcíaca en el curso de los dos milenios que corrieron antes de que la sociedad se extinguiera. El sincretismo religioso de la edad tuvo su *contrapposto* político en una alianza entre la Iglesia y el Estado; y en esta asociación los sacerdotes obtuvieron cada vez más el predominio, hasta que en el siglo XI a. de C. el sacerdote máximo de Amon-Ra de Tebas destronó al último Ramsés y reinó en su lugar.

Así, la restauración del siglo XVI a. de C. fué algo más que la rehabilitación del Estado universal egipcíaco. Fué una amalgama de los tejidos vivos de la Iglesia Osírica con los tejidos muertos de la Sociedad Egipcíaca en una masa única —una especie de cemento so-

[1] Más precisamente, al culto del dios desconocido de los hycsos al que los egipcios identificaron con su Set. (Véase Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. I (II), 3ª ed., pág. 315.)

[2] V. pág. 25, *supra*. [*N. del T.*]

[3] Véase Breasted, *op. cit.*, págs. 281, 284, 290, 296, 308-9.

cial mucho más fuerte que cualquier roca natural—. Osiris, que había proclamado a sus adoradores: "soy la resurrección y la vida", no había mostrado ser más que una momia. La Iglesia Osírica, que se había propuesto guiar a un pueblo elegido desde una ciudad de destrucción hasta una tierra de promisión, había encontrado una "abominación de la desolación" [1] en su camino, y —temiendo mirar hacia adelante, no fuera que la cabeza de la Gorgona la tornase piedra—, había mirado hacia atrás y había sido vuelta, como la mujer de Lot, estatua de sal. Si esta iglesia llegó a llevar en su seno criatura alguna, ella se tornó piedra en la matriz antes que le tocara nacer.

La mejor prueba de que la figura restaurada de la Sociedad Egipcíaca carecía de vida, se halla en el fracaso completo del intento solitario que se hizo por despertar al muerto. La restauración egipcíaca, así como la declinación y caída egipcíacas antecedentes, tuvo su iglesia universal abortiva; y esta vez hubo un hombre, Echnaton,[2] que pretendió repetir, mediante un gesto instantáneo desde arriba hacia abajo, el milagro de creación religiosa que ya se había llevado a cabo una vez por el proletariado interno egipcíaco, en un movimiento gradual desde abajo hacia arriba, durante los ocho siglos de unos "tiempos revueltos" y un Estado universal.[3] Echnaton fué llamado a actuar porque aquella primera vez el milagro había sido obrado en vano, y ahora no podía ser repetido por un pueblo que no había vacilado en aceptar una piedra por pan y en recaer desde una elevada religión en las prácticas mágicas del hombre primitivo. Echnaton fué llevado a intentar acciones drásticas por la necesidad desesperada de la época. Y, sin embargo, si no había ninguna otra manera de remediar el fracaso del pasado, este mismo hecho mostraba que el fracaso era irremediable, ya que las iglesias universales no pueden crearse a la manera de Echnaton.[4] A fuerza de genio creó realmente una nueva concepción de Dios y el Hombre y la Vida y la Naturaleza,[5] y la expresó en una nueva poesía y un nuevo arte; pero una sociedad muerta no podía ser vuelta a la vida por la vitalidad vicaria de un individuo, y ni siquiera el genio armado del poder y prestigio del faraón pudo quebrar la apretada falange de los sacerdotes [6] para llegar al pueblo agrupado detrás en dóciles

[1] V. pág. 25, *supra*. [*N. del T.*]

[2] Echnaton *imperabat circa* 1370-1352 a. de C.

[3] Para la abortiva iglesia atonia de Echnaton, véase ulteriormente V. C (1) (d) 6 (δ), Anejo, tomo 5, *infra*.

[4] Se discute este punto ulteriormente *ibid.*

[5] El monoteísmo solar de Echnaton se inspiró en el culto de Ra tal como éste había sido refinado en Heliópolis. Echnaton era indiferente y quizá hostil al culto degenerado de Osiris. (Breasted, *op. cit.*, págs. 321, 333, 340.)

[6] El faraón que había precedido a Echnaton tres faraones antes, Tutmosis (*imperabat solus circa* 1480-1450 a. de C.), había organizado a todos los sacerdotes de todos los dioses en todos los "nomes" (provincias) de Egipto en una sola corporación bajo la presidencia del sacerdote máximo de Amón-Ra de Tebas. De ahí que Amón fuera aislado por Echnaton para hacerlo objeto de su ataque capital en

hileras. Revestido con todas las armas de su fe y de su poder, Echnaton saltó, como Marco Curcio, al abismo; y luego la tierra egipcia se cerró sobre su cabeza sin dejar huella alguna de su paso. Lo tragó tal como el océano pudiera tragar al nadador que se ha lanzado presuntuosamente a la faz de las aguas donde sólo el espíritu que es llevado sobre ellas puede moverse y vivir.[1]

El fracaso de Echnaton es prueba concluyente de que estamos justificados en considerar los fenómenos sociales que ocuparon el antiguo campo de la Sociedad Egipcíaca desde el siglo XVI a. de C. hasta el siglo V de la era cristiana como epílogo de la historia egipcíaca antes que como historia de una sociedad distinta y separada. ¿Debemos acaso, guiados por esta analogía, rehusar reconocimiento a nuestra "Sociedad Babilónica" y a las otras nueve sociedades de nuestra lista, de cuya condición hemos permitido dudar a nuestros críticos? ¿Deberíamos considerar también a sus historias como epílogos de las historias de ésta o aquella sociedad y no como historias de sociedades independientes existentes por derecho propio? Al llevar a cabo nuestro estudio comparativo de las sociedades en sus génesis, crecimientos, colapsos y desintegraciones, en sus Estados universales e iglesias universales y edades heroicas, en sus contactos en el tiempo y el espacio, ¿debemos dejar a estas diez sociedades rigorosamente aparte y decretar que estaría fuera de lugar encarar sus historias? No cabe duda de que nuestros críticos tienen derecho a una respuesta; pero si nos urgen por ella sólo podemos contestar: "Esperen y ya verán." Nuestro método en este estudio es empírico; y no hay razón particular alguna a esta altura para proceder *a priori*. En nuestra revista de las sociedades, hemos gastado algún tiempo y esfuerzo en reunir veintiún representantes de la especie; y ahora que estamos por poner en marcha a nuestros potros, ¿descartaremos, acaso, casi la mitad de la caballeriza antes de ver cómo corren? Preferimos dejarlos tranquilos y seguir adelante. Si alguno de ellos resulta mal caballo, caerá en el camino; mientras no caigan, hagamos correr a todos. Suceda lo que sucediere, aprenderemos más sobre el caballo si observamos a todos ellos en acción, viendo cómo se van formando, y comparando sus desempeños, que lo que podemos esperar aprender si hacemos de antemano una elección arbitraria basada en ésta o aquella peculiaridad. Sea como fuere, nuestra clasificación provisional ha establecido un hecho general. Los representantes de nuestra especie constituyen una serie continua que corre entre dos extremos. En uno de ellos encontramos sociedades que no tienen parentesco alguno con ninguna otra, bien anterior, bien posterior a ellas. En el otro hallamos sociedades con parentesco tan íntimo con sus predecesoras que la relación llega casi a la identidad. Decidir exactamente

---

la guerra que condujo, contra el "panteón" egipcíaco unido, en pro de su propio celoso dios Aton. (Breasted, *op. cit.*, págs. 319 y 321-2.)

[1] V. Génesis I, 3. [*N. del T.*]

cuál de las sociedades que hemos identificado cae netamente dentro de estos límites, es cuestión a la que puede dejarse que se conteste a sí misma en el curso de nuestro estudio. *Solvitur eundo.*

III. LA COMPARABILIDAD DE LAS SOCIEDADES DE LA ESPECIE [1]

(a) LA DISTINCIÓN ENTRE CIVILIZACIONES Y SOCIEDADES PRIMITIVAS

Hemos identificado, pues, veintiuna sociedades de la especie a que pertenece nuestra Sociedad Occidental y las hemos clasificado provisionalmente conforme a los criterios empleados al revistarlas. El próximo paso en un estudio de la historia es poner esas sociedades en marcha y comparar sus desempeños en sus génesis y crecimientos, sus colapsos y desintegraciones, sus Estados universales e iglesias universales y edades heroicas, sus contactos en el tiempo y el espacio. Primeramente, empero, antes de empezar a ejecutar un plan de operaciones que nos ocupará casi hasta el fin de este libro, será tal vez conveniente parar posibles críticas debatiendo esta cuestión previa: ¿Son en realidad comparables estas veintiuna sociedades? Su comparabilidad, en efecto, puede discutirse desde varios puntos de vista diferentes y en parte contradictorios.

El argumento primero y más simple contra la comparabilidad de nuestras veintiuna sociedades, puede formularse así: Estas sociedades no tienen ninguna característica común, salvo la de ser todas "campos inteligibles de estudio histórico"; y esta característica es tan general y vaga que no puede ser utilizada en ninguna forma práctica para nuestro fin.

La respuesta a esta objeción consiste en señalar que las sociedades que son "campos inteligibles de estudio histórico" constituyen un género dentro del cual nuestros veintiún ejemplares forman una especie particular. Las sociedades de esta especie son llamadas de sólito "civilizaciones" a fin de distinguirlas de las "sociedades primitivas", que son parejamente "campos inteligibles de estudio histórico" en el sentido de la expresión a que hemos llegado empíricamente en una etapa anterior de este estudio.[2] Si cuando iniciamos nuestra investigación examinando una comunidad única, nos hubiera cabido tomar como piedra de toque no ya Gran Bretaña sino alguna otra comunidad dentro del Imperio Británico —por ejemplo, los Toda de las colinas de Nilgiri, en el sur de la India, o alguna tribu de "negros" de la Australia Central—, habríamos llegado parejamente en forma empírica a un conjunto de sociedades que resultarían todas "campos inteligibles de estudio histórico", pero que

[1] La especie "civilización", una de las dos del género "sociedad", según Toynbee. [*N. del T.*]

[2] V. la Parte I. B, *supra*.

habrían sido todas "sociedades primitivas" y no "civilizaciones".[1] Estos dos términos corresponden a una diferencia específica real dentro del género "sociedades"; y para mayor claridad y precisión los emplearemos en nuestro estudio desde este punto en adelante. Mientras tanto, el hecho de que las "sociedades primitivas" constituyan una especie distinta, elimina la primera objeción a nuestro plan de operaciones, al indicar que nuestras veintiuna civilizaciones deben tener en común alguna característica distintiva específica más allá de su característica genérica de ser "campos inteligibles de estudio".

Podemos notar al punto una diferencia específica de tipo puramente cuantitativo. El número de las civilizaciones conocidas es pequeño. En una revista de las sociedades humanas en todo el planeta, en todas las edades desde el presente hasta el pasado más remoto que haya podido alcanzar hasta ahora la luz de nuestra arqueología occidental, hemos logrado reunir sólo veintiún ejemplares de civilizaciones, y nos hemos visto forzados a conceder que nada menos que diez de esos veintiuno pueden resultar no ser ejemplares distintos y separados por derecho propio. El número de sociedades primitivas conocidas es considerablemente mayor. En 1915 tres antropólogos occidentales, al emprender un estudio comparativo de las sociedades primitivas, y limitando su atención a sociedades sobre las cuales cayó en suerte hallar información que fuera suficientemente completa y fidedigna para su propósito,[2] compilaron para utilizarla en su obra una lista de cerca de 650 sociedades de esta especie.[3] Casi todas las que hallaron lugar en la lista eran sociedades vivientes entonces; y los autores señalan que "la gran masa de la investigación antropológica data de los últimos tres o cuatro siglos". Si abrimos campo además a las (probablemente pocas) sociedades primitivas vivientes cuya existencia no es conocida por observadores occidentales contemporáneos; al número quizás no muy grande de las que, aunque de existencia conocida, fueron omitidas de aquella lista por falta de información suficientemente completa y fidedigna sobre ellas; y al número indudablemente inmenso de las que han llegado a existir y desaparecido por entero, en su mayor parte desconocidas para nosotros hasta nominalmente, desde que la humanidad se tornó humana por primera vez,[4] resulta evidente que la preponderancia numérica

[1] Una revista empírica de nuestro tipo en este otro campo, que da por resultado una lista de "sociedades primitivas", se encontrará en la introducción a *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler Peoples: An Essay in Correlation*, por Hobhouse, L. T., Wheeler, G. C. y Ginsberg, M. (Londres 1915, Chapman and Hall; reimpreso en 1930). En el resto del libro los autores ponen sus "sociedades primitivas" en marcha y comparan sus desempeños tal como nos proponemos hacerlo con nuestras "civilizaciones".

[2] Hobhouse, Wheeler y Ginsberg, *op. cit.*, pág. 2.

[3] Lista en *op. cit.*, págs. 30-44.

[4] Sir James Jeans fija la antigüedad actual del hombre en cerca de 300.000 años (*The Universe around Us* (Cambridge 1929, University Press), pág. 13).

de las sociedades primitivas frente a las civilizaciones es abrumadora.

Esta preponderancia de las sociedades primitivas en número es oscurecida por la preponderancia igualmente abrumadora de las civilizaciones en sus dimensiones individuales. Las dos especies están una respecto a otra cual elefantes y conejos. Las legiones de sociedades primitivas son de vida relativamente corta, están restringidas a áreas geográficas relativamente menores, y abarcan un número relativamente pequeño de seres humanos, sea en un momento dado, sea desde el primero hasta el último a lo largo de sus historias. Las civilizaciones, cuyo rol llega apenas a números de dos cifras, son de vida relativamente larga, se extienden desde sus hogares originales sobre áreas relativamente amplias, y el número de seres humanos que abarcan es relativamente grande. Se extienden mediante el exterminio, subyugación o asimilación de otras sociedades [1] —a veces sociedades de su propia especie,[2] pero mucho más frecuentemente sociedades primitivas [3]—. A las sociedades primitivas, tal como a los conejos, que se les corte la vida violentamente les resulta más frecuente que lo contrario, y el encuentro con alguna civilización es la forma en que generalmente las sobrecoge una muerte violenta. En cuanto a la disparidad en los números de seres humanos abarcados respectivamente por las civilizaciones y las sociedades primitivas, es probable que si pudiéramos levantar el censo de la población de las cinco civilizaciones existentes hoy, durante el corto número de siglos a través de los que han vivido hasta ahora desde el momento en que surgieron, hallaríamos que cada uno de nuestros leviatanes, por sí solo, ha abarcado ya un número mayor de seres humanos que el que podrían reunir, en conjunto, todas las sociedades primitivas que han existido en todo momento desde la emergencia de la raza humana. Este recuento de cabezas humanas, con todo, no importa para nuestro asunto. Los individuos del género y la especie que estamos estudiando no son seres humanos, sino sociedades; y el hecho significativo para nuestro propósito es que, si comparamos el número de las civilizaciones conocidas con el número de las sociedades primitivas conocidas, este último es por mucho el mayor.

(b) LA ERRÓNEA CONCEPCIÓN DE LA "UNIDAD DE LA CIVILIZACIÓN"

El segundo argumento contra la comparabilidad de nuestras veintiuna civilizaciones es el opuesto al primero. Una vez contestada la objeción de que nuestros ejemplares son demasiado heterogéneos

[1] Para un examen general de estos procesos alternativos, véase V. C (1) (c) 2 y 3, *passim*, en tomo 5, así como las partes VIII y IX, *infra*.

[2] Para un examen de estos procesos en el contacto en el espacio de dos civilizaciones, véase la Parte IX, *infra*.

[3] Para un examen de estos procesos en el contacto en el espacio de una civilización y una sociedad primitiva, véase la Parte VIII *infra*.

para ser comparados, puede ser que se nos diga ahora que la homogeneidad que hemos establecido es demasiado grande; que el parecido específico llega a ser identidad; en suma, que no hay veintiuna civilizaciones sino una sola, tan poco susceptible de comparación como cualquiera otra cosa que sea única en su tipo.

Esta tesis de la "unidad de la civilización" en este sentido es una errónea concepción a la que nuestros historiadores occidentales contemporáneos han sido llevados por la influencia de su contorno social sobre su pensamiento.[1] Hay, es cierto, otro sentido en el que nuestras veintiuna civilizaciones están unidas entre sí en virtud de ser todas por igual representantes de una sola especie de sociedad; y se prestan, claro está, a un estudio comparativo, en virtud de esa unidad específica. La teoría, empero, de que la "Civilización" es una especie de sociedad que tiene sólo un representante *ex hypothesi* único en su tipo, es un error que puede mantenerse sólo si se mira la historia a través de una lente deformante.

El rasgo engañoso en el contorno social ha sido el hecho de que, en los tiempos modernos, nuestra propia Civilización Occidental ha echado la red de su sistema económico alrededor del mundo y cogido en sus mallas a toda la generación viviente de la humanidad y todas las tierras habitables y mares navegables de la superficie del planeta.[2] Esta unificación económica sobre base occidental ha sido seguida por una unificación política sobre la misma base que ha ido casi tan lejos como aquélla; ya que si bien las conquistas de los ejércitos y gobiernos occidentales no han sido tan extensas ni tan acabadas como las de los productores y fabricantes y trasportadores y técnicos de Occidente, es un hecho, sin embargo, que casi todos los sesenta o setenta Estados del mundo contemporáneo, incluso los Estados sobrevivientes de origen no-occidental, son miembros ahora en formas varias y diferentes grados de una comunidad de Estados única de alcance mundial; [3] y que esta comunidad de alcance mundial es extensión directa del sistema de Estados por los que nuestra Sociedad Occidental ha estado integrada desde el comienzo de la edad moderna. Estos hechos son notables (aunque en manera alguna sin paralelo o precedente),[4] y halagadores para el observador occidental; y esto explica cómo los historiadores de Occidente han llegado a exagerar a la vez su alcance y su peso.

Han exagerado el alcance de los hechos de dos direcciones. En primer lugar, han supuesto que la presente unificación más o menos completa del mundo sobre base occidental en el plano económico y la gran medida de unificación sobre la misma base que se ha logrado en el plano político equivalen, juntas, a una unificación perfecta de todos los planos. En segundo lugar, han igualado unificación con uni-

[1] Véase la Parte I. A, *supra.*
[2] Véanse págs. 50 y 53, *supra.*
[3] Véanse págs. 53-4, *supra.*
[4] Para paralelos y precedentes véase la Parte IX, *passim.*

dad. Han descontado la preexistencia y la perpetuidad de un estado de cosas que ha llegado a existir en alguno de los planos sólo recientemente, que no se ha establecido todavía en todos los planos, y que puede —tal es concebible— dejar de existir sin haber sido establecido jamás por entero. Habiendo exagerado así el alcance en el tiempo y espacio de un fenómeno de su contorno que es en realidad todavía reciente y superficial y que puede resultar transitorio, han interpretado que significa que la Civilización (en singular y con C mayúscula) no es meramente una especie de sociedades, sino que debe identificarse con una sociedad particular única; que esta Civilización única concreta es esencialmente una e indivisible; que después de largo noviciado ha cumplido por último su destino al alcanzar el dominio del mundo en nuestros días gracias a nuestros esfuerzos; que la red del sistema económico occidental que ahora ciñe el todo de la humanidad en sus mallas es "la libertad gloriosa de los hijos de Dios", para la cual "todas las criaturas han gemido y estado de parto hasta ahora"; y que "los trabajos de este tiempo son indignos de compararse con la gloria venidera que sería revelada en nosotros" ahora que se ha consumado "la manifestación de los hijos de Dios".[1]

Esta tesis de que la unificación presente del mundo sobre base occidental es la consumación de un proceso continuado único que da razón del todo de la historia humana, sólo es posible gracias a una deformación violenta de los hechos históricos y una limitación drástica del campo visual del historiador.

En primer término, su visión del mundo contemporáneo debe limitarse a los planos económico y político de la vida social e inhibirse de penetrar hasta el plano cultural, que no sólo es más hondo sino que es fundamental. Si bien los mapas económico y político del mundo han sido occidentalizados ahora casi hasta hacerlos irreconocibles, el mapa cultural sigue siendo hoy sustancialmente lo que era antes de que nuestra Sociedad Occidental hubiera comenzado su carrera de conquista económica y política. En este plano cultural, para aquellos que tienen ojos que ven, los lineamientos de las cuatro civilizaciones no-occidentales vivientes son claros aún.[2] Incluso los esbozos más débiles de las frágiles sociedades primitivas que están siendo pulverizadas por el pasaje de la pesadísima aplanadora occidental no han dejado por entero de ser visibles. ¿Cómo se las han arreglado nuestros historiadores para cerrar los ojos a fin de no ver?[3] Colocándose, sencillamente, las gafas —o las anteojeras— de su generación; y la mejor manera de aprehender cuál ha sido la actitud de esta generación es examinar la connotación de la palabra inglesa

[1] San Pablo: Epístola a los Romanos VIII, 18-22. Esta traducción de nuestro concepto occidental contemporáneo de la consumación de la historia humana a términos paulinos no es inadecuada, ya que la línea de pensamiento de la que ha surgido este concepto occidental moderno es en realidad de origen siríaco.

[2] V. págs. 54 y 57-8, *supra*.

[3] Hechos XXVIII, 26-7.

"*Natives*" [1] y las palabras equivalentes de los otros lenguajes vernáculos del mundo occidental contemporáneo.[2]

Cuando nosotros los occidentales llamamos a ciertas gentes "indígenas" borramos implícitamente el color cultural de nuestras percepciones de ellos. Son para nosotros algo así como árboles que caminaran, o como animales selváticos que infestaran el país en el que nos ha tocado toparnos con ellos. De hecho, los vemos como parte de la flora y fauna local, y no como hombres con pasiones parejas a las nuestras; y, viéndolos así como cosa infra-humana, nos sentimos con título para tratarlos como si no poseyeran los derechos humanos usuales. Son meramente los "indígenas" de las tierras que ocupan, y ningún período de ocupación puede ser suficientemente largo como para hacerlos dueños de ellas por prescripción adquisitiva alguna. Su tenencia es tan provisional y precaria como la de los árboles de la selva que el *pioneer* occidental derriba o la de las piezas de caza mayor sobre las que dispara.[3] ¿Y cómo tratarán los "civili-

[1] El extracto siguiente del *New English Dictionary* es suficientemente elocuente: *Native, substantive. 4. One of the original or usual inhabitants of a country, as distinguished from strangers or foreigners; now esp. one belonging to a non-European and imperfectly civilized or savage race.*

1603 R. Johnson Kingd. & Commw. *153 He committed no lesse an error in suffering the Natiues to keepe their possessions and to inhabit all their townes. 1652-62 Heylin* Cosmogr. *IV (1673), 94 Inhabited by the Natives only, though the Portugals did sometimes endeavour a Plantation in it. 1695 Temple* Hist. Eng. *(1699) 5 The North-East part of Scotland was by the Natives called* Cal Dun [&c]. (*A New English Dictionary,* edited by Sir James Murray, vol. 6 (Oxford 1908), Clarendon Press.)

"Indígena", sustantivo. 4. Uno de los habitantes originarios o usuales de un país, en cuanto distinguido de los ajenos a él o extranjeros; ahora esp. uno perteneciente a una raza no-europea e imperfectamente civilizada, o salvaje.

1603 R. Johnson *Kingd. & Commw.* 153 Cometió el error nada menos que de permitir a los "indígenas" que mantuvieran sus posesiones y habitaran en sus ciudades. 1652-62 HEYLIN *Cosmogr.* IV (1673). 94 Habitado sólo por los "indígenas", aunque los portugueses establecieron a veces alguna plantación en él. 1695 Temple *Hist. Eng.* (1699) 5 La parte N.E. de Escocia era llamada por los "indígenas" *Cal Dun* [etc.].)

[2] *e.g.*, "indigènes" en francés; "eingeborenen" en alemán.

[3] Este punto de vista fué llevado a consecuencias prácticas por el gobierno del Reino Unido en 1932-3 d. de C. cuando abrió las reservas indígenas de la Colonia de Kenya a los buscadores de oro europeos. Quizás no esté de más observar que los occidentales de nuestra edad no son las únicas gentes que han contemplado en esta forma al resto de la humanidad. Hubo un tiempo en que los mogoles tuvieron la misma actitud frente al mundo, tal como lo muestra la conversación siguiente, que se desarrolló en el año 1254 de la era cristiana, en la corte del kan Mangu, en Karakorum, entre los secretarios del Gran Kan y el enviado de San Luis, rey de Francia, el fraile Guillermo de Rubruck:

"Y comenzaron a preguntarnos muchas cosas sobre el reino de Francia, si había muchas ovejas y vacas y caballos allí, y si no sería mejor que fueran allí y se apoderaran de todo ello de una buena vez. Y tuve que emplear toda mi fuerza para ocultar mi indignación y enojo; pero contesté: 'Hay allí mucho bueno, que veríais si llegarais a ir" (*Itinerarium fratis Willielmi de Rubruquis de Ordine Fratrum Minorum, Galli, anno gratiae 1253, ad Partes Orientales,* capítulo XXXIII, tra-

zados" señores de la creación a las piezas humanas cuando a su debido tiempo acudan a tomar posesión de la tierra que, por derecho de dominio eminente, es irrevocablemente suya? ¿Tratarán a estos "indígenas" como sabandijas por exterminarse, o como animales domesticables a los que se convertirá en cortadores de leña y acarreadores de agua? [1] No hay otra alternativa por considerar, si es que "los negros no tienen alma". Todo esto está implícito en la palabra "indígenas", tal como ha llegado a usarse en la lengua inglesa de nuestro tiempo.[2] El vocablo no es evidentemente término científico sino instrumento de acción; justificación *a priori* de un plan de campaña. Pertenece al reino de la práctica de Occidente y no al de su teoría; y esto explica la paradoja de que una sociedad tan dada a las clasificaciones

---

ducido por Rockhill, W. W., en las publicaciones de la Hakluyt Society, Segunda Serie, vol. 4 (Londres 1900, Hakluyt Society).)

Esta conversación debe haber confirmado la primera impresión de nuestro observador occidental respecto a los mogoles, tal como está registrada en el capítulo XI de su narración, titulado *"Qualiter ingressi sunt inter Tartaros, et de ingratitudine eorum":*

"Valde importune et impudenter petunt quae vident. Et si dat homo eis perdit, quia sunt ingrati. Reputant se dominos mundi, et videtur eis quod nihil debeat eis negari ab aliquo."

Estos pasajes son iluminadores desde más de un punto de vista. Muestran cómo se sintió un occidental al ser tratado como si fuera un "indígena" en época en que los occidentales estaban expuestos a un tratamiento que es ahora privilegio suyo infligir a otros. Podemos también meditar sobre el hecho de que los mogoles, en su tiempo, disfrutaron del privilegio por no mucho más de un siglo. ¿Es acaso probable que nuestra propia tenencia del Señorío sobre la Creación dure mucho más?

[1] *Cf.* Josué IX, 21-23. [*N. del T.*]

[2] La presente connotación peyorativa de la palabra tiene menos de un siglo. Su color originario era neutral, y en esa etapa de su historia era tan frecuente que se le diera una connotación laudatoria como una peyorativa; por ejemplo, en frases tales como "native land", "native valour", "native hue of resolution" (tierra "nativa", valor "nativo", el tinte "nativo" de la resolución). Un solitario caso sobreviviente de este uso laudatorio es el de *"natives"* ["nativas"] = ostras ¡criadas en ostreros ingleses! A propósito del cambio en la actitud occidental hacia la Civilización Sínica y la del Lejano Oriente entre el tiempo de Gibbon y el de Freeman, se sugiere *infra* (en I. B (IV), Anejo) que la depreciación de toda la cultura no-occidental en nuestra estimación occidental puede haber sido consecuencia de la victoria en realidad rápida y sensacional de nuestra Sociedad Occidental sobre todas las demás sociedades contemporáneas en los planos económico y político. Respecto a ello tal vez convenga observar que el uso peyorativo de la palabra "indígenas" se tornó corriente en la misma época en que lo hizo esa actitud condescendiente, y puede inferirse que tanto la actitud como el uso reflejan la influencia del mismo cambio en el contorno social. En la India, donde la alteración en las relaciones económicas y políticas de ambas partes dentro del mismo lapso fué todavía más rápida y sensacional que en el Lejano Oriente, la mudanza en la actitud de los occidentales fué aún más llamativa. Su alcance puede medirse leyendo *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the years 1799-1803* (traducido por Charles Stewart, Esq., Londres 1810, Longman, Hurst, Rees, and Orme, 2 vols.). Resulta evidente de su propia narración que cuando este caballero hindú visitó las Islas Británicas en la víspera de la conquista inglesa de la India fué recibido por la "sociedad" como huésped interesante y honorable; y sus memorias no revelan sombra alguna de "complejo de inferioridad".

no haya vacilado en aplicar el nombre indistintamente tanto a los compatriotas de un Gandhi y un Bose y un Rabindranath Tagore como a los "primitivos" del grado más bajo de cultura, tales como los isleños Andaman y los "negros" australianos. Para el fin teorético de la descripción objetiva, este uso amplísimo del vocablo es por entero absurdo. Para el fin práctico de hacer valer la pretensión de que nuestra Civilización Occidental es la única en el mundo, es este uso un gesto militante. Simboliza el hecho de que todas las sociedades no-occidentales vivientes en el mundo de hoy, desde la más baja hasta la más alta, han sido cogidas en nuestra red económica, y establece la tesis de que esta circunstancia común es el único hecho importante acerca de cualquiera de ellas. En suma, la palabra "indígenas" es un vidrio ahumado que los observadores occidentales contemporáneos se colocan ante los ojos cuando miran hacia el resto del mundo, a fin de que el halagador espectáculo de una superficie "occidentalizada" no vaya a ser turbado por percepción alguna de los fuegos "indígenas" que todavía arden bajo ella.

En segundo lugar, el dogma de la "unidad de la civilización" requiere del historiador que pase por alto la diferencia —de especie más bien que de mero grado— que distingue la continuidad entre las historias de dos civilizaciones relacionadas de la continuidad entre dos capítulos sucesivos en la historia de una sola civilización. La naturaleza y alcance de esta diferencia han sido investigadas *supra* [1] y pueden por tanto darse por sentadas para el fin de la presente discusión. En este punto sólo necesitamos observar que, al cerrar los ojos ante esto, nuestros historiadores logran considerar a la historia helénica como meramente un capítulo anterior de la historia de nuestra Civilización Occidental (a la que han igualado ya con "Civilización" *sans phrase*), y a la historia minoica en la misma forma. Así, encajan una dentro de otra tres civilizaciones, reconstruyen la historia de esta "Civilización" única en línea recta desde la Civilización Occidental ubicua de sus propios días hasta la sociedad primitiva en el estado "neolítico" de la técnica material de la cual surgió la Civilización Minoica hacia el comienzo del milenio III a. de C., y desde allí, a través de los estratos superior e inferior de la técnica "paleolítica", hasta los antepasados pre-humanos de la humanidad. Es cierto que, al presentar la evolución de la Civilización bajo esta figura de línea recta única, se ven forzados a admitir la entrada de un tributario proveniente de una fuente separada a fin de dar cuenta del germen de actividad creadora, derivado de la Sociedad Siríaca, a partir del cual el proletariado interno de la Sociedad Helénica generó la Iglesia Católica.[2] Sin embargo, sea cual fuere la importancia que concedan a esta contribución, insisten en

[1] Véase I. B (IV), *supra*, y I. B (IV), Anejo, *infra*.
[2] Véanse págs. 63 y 80, *supra*.

tratarla como excepcional; y en todo caso derivan la "Civilización Moderna" de no más de dos fuentes: la corriente principal proviene de "Grecia y Roma", la tributaria de "Palestina".[1]

En tercer lugar, pasan por alto las historias, o los capítulos de ellas, de las civilizaciones a las que no cae en suerte encajar en el marco dentro del cual han limitado su pintura[2] —dejándolas a un lado como "semi-bárbaras" o como "decadentes"[3] o como pertenecientes al "Oriente Inmutable", del que se declara que carece de significación para "la Historia de la Civilización".[4]

[1] Esta maniobra fué denunciada hace cerca de siglo y medio por Volney.

"On ne s'est occupé que des Grecs et des Romains, en suivant servilement une méthode étroite et exclusive, qui rapporte tout au système d'un petit peuple d'Asie, inconnu dans l'antiquité, et au système d'Hérodote, dont les limites sont infiniment ressérrées; l'on n'a voulu voir que l'Égypte, la Grèce, l'Italie, comme si l'univers était dans ce petit espace; et comme si l'histoire de ces petits peuples était autre chose qu'un faible et tardif rameau de l'histoire de toute le l'espèce." ("Leçons d'Histoire, Sixième Séance", *Œuvres Complètes de Volney* (París 1876, Firmin Didot), pág. 588.)

[2] La deformación que resulta de esta tercera maniobra es particularmente violenta, y la penalidad que se paga inclusive por un ligero *penchant* en esta dirección puede ser una alarmante pérdida de proporción —como lo atestigua la clasificación de las sociedades en Carr-Saunders, A. M.: *The Population Problem* (Oxford 1922, Clarendon Press), pág. 243—. Este ejemplo se ha tomado deliberadamente de una obra de alta calidad científica, escrita desde un punto de vista amplio, que el autor de este Estudio admira. Si grandes sabios están sujetos a este achaque de la visión, ¿qué puede esperarse de las figuras menores?

[3] Este gesto es realmente incompatible con su posición principal; porque si hay civilizaciones que deben ser puestas a un lado debido a que son "decadentes" o "semi-bárbaras", resulta imposible sostener la tesis de la continuidad absoluta entre la historia occidental y la helénica y entre la helénica y la minoica —tesis sobre la que descansa el argumento principal de estos autores—. Nadie puede negar que en sus últimas fases las civilizaciones Minoica y Helénica fueron "decadentes" o que las civilizaciones Helénica y Occidental fueron "semi-bárbaras" en sus primeras fases. Si, empero, estos capítulos de la historia minoica, helénica y occidental debieran ser desechados por estas razones, entonces las tres historias cesarían no solamente de ser una sola historia sino que dejarían además de tener relación recíproca alguna. Saint-Simon llevó a cabo un intento ingenioso por escapar a este dilema. Trató a las historias de la Civilización Helénica y de nuestra Civilización Occidental como capítulos sucesivos de una serie única, pero consideró la continuidad de esa serie como consistente en una alternación rítmica de períodos "orgánicos" y "críticos". El primero de esos períodos críticos comprendió la decadencia de la Civilización Helénica y los comienzos semi-bárbaros de nuestra Civilización Occidental. (Véase Parte II. B, págs. 227-8, *infra.*) La Civilización Minoica no le presentó problema alguno porque aún no había sido desenterrada en su tiempo.

[4] Un ejemplo clásico de esta puesta a un lado del Oriente se halla en la *Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne* de Bazard (una serie de conferencias dadas en 1829 y 1830):

"On a élevé quelques doutes sur la rigueur des démonstrations tirées de la série historique adoptée par notre école: on a demandé si cette série était assez longue, et s'il n'y avait pas imprudence à négliger toutes les traditions de l'Orient. À cette objection, nous répondons que l'histoire de la série de civilisation dont la société européenne est aujoud'hui le dernier terme embrasse environ trois mille ans, et que le développement de l'humanité pendant cette période, si vaste et si féconde, n'a pas seulement l'avantage de présenter une longue suite de termes, mais encore qu'aucune autre époque historique n'est mieux connue, et qu'elle est celle dont le

Sobre tales fundamentos pasan por alto, como primera medida, todos aquellos capítulos de la historia siríaca que siguen a la fertilización del proletariado interno de la Sociedad Helénica por el germen siríaco de la Iglesia Católica. Pasan por alto, por ejemplo, los movimientos nestoriano y monofisita con que la Sociedad Siríaca intentó sacar partido del sincretismo cristiano;[1] pasan por alto el Islam, la iglesia universal que el proletariado interno de la Sociedad Siríaca logró finalmente crear para sí a partir de elementos indígenas una vez que el helenismo hubo sido expelido completamente del mundo siríaco;[2] pasan por alto los califatos Omeya y Abasida, esto es, instrumentos políticos gracias a los cuales se obtuvo la expulsión final del helenismo y mediante los cuales un "Estado-sucesor" bárbaro del Imperio Romano se trasformó luego en reintegración del Estado universal siríaco de los Aqueménidas.[3] Pasan por alto, asimismo, las historias de las sociedades Egipcíaca, Sumérica, Babilónica e Hitita, excepto en la medida en que influyeron sobre la Minoica o la Siríaca o la Helénica.[4] Finalmente, pasan por alto ente-

---

dernier terme constitue l'état de civilisation le plus avancé. Les Orientalistes sont loin d'avoir rempli les lacunes de l'histoire de l'Asie, et comme à chaque pas, dans cette histoire, il y [a] solution de continuité, il est impossible d'y suivre un développement regulier; il en est de ces fragments historiques comme des lambeaux de terrain sur lesquels le géologue peut faire des hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais où il ne porte jamais le cachet de certitude scientifique qu'il imprime aux contrées où les terrains se recouvrent successivement et sans interruption; il y a plus, on peut affirmer à l'avance que, si l'interpolation de cette série (celle de la civilisation orientale) est complétée, elle n'offrira dans son ensemble que l'un des termes qui nous sont connus. (Nous ne craignons pas même de dire que les Européens seuls sont capables d'apprendre aux Indiens leur propre histoire, et de voir dans leurs traditions, dans leurs monuments, des idées, des faits qui ne sauraient être découverts et compris par les Indiens eux-mêmes.) Remarquons en outre que la Grèce avait transporté chez elle tous les progrès épars chez les autres peuples, et qu'elle se présente comme le résumé de toutes les civilisations qui avaient grandi jusqu'à elle. On se souvient que, plus de six cents ans avant l'ère chrétienne, Thales, arrivant de l'Egypte, étonna les Grecs par la prédiction d'une éclipse de soleil; on sait encore que les philosophes qui brillaient au Lycée avaient étendu leur savoir par de longs voyages dans les pays les plus éclairés de l'Orient." (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. XLI (París 1877, Leroux), págs. 141-3.)

[1] Véase I. C (I) (b), pág. 115, *supra*, y II. D (VI), tomo 2, y II. D (VII), tomo 2, *infra*.

[2] Véase pág. 115, *supra*.

[3] Véase págs. 97-101, *supra*.

[4] Esta actitud de nuestros historiadores occidentales hacia esas cuatro civilizaciones es tanto más notable cuanto que no sentimos hacia ellas la aversión que desplegamos sin disfraz alguno hacia las cuatro civilizaciones no-occidentales vivientes hoy. La existencia de estas cuatro civilizaciones vivientes nos sabe muy mal a los occidentales porque es un desafío permanente a la tesis occidental de que la Civilización es una e indivisible y de que esta Civilización con C mayúscula es idéntica a nuestra Civilización Occidental en el mundo contemporáneo. Por otro lado, las cuatro civilizaciones extintas de que se habla aquí cuentan todas con nuestro favor, en parte por la razón negativa de que, precisamente porque son ahora extintas, no desafían nuestra pretensión de un monopolio de la civilización en estos días, y en parte por la razón positiva de que sus historias han sido rescatadas

ramente las historias de todas las demás civilizaciones. La Cristiandad Ortodoxa, por ejemplo, es o bien tácitamente subsumida bajo la Cristiandad Occidental en virtud del elemento común en sus nombres, o bien desechada en términos de la historia occidental, como una suerte de excrecencia temporal en el cuerpo de nuestra Sociedad Occidental que le sirvió en su infancia como escudo contra ataques orientales y que luego se atrofió y se desprendió en el curso natural de las cosas cuando sus servicios dejaron de ser necesarios, tal como las branquias y cola de un renacuajo desaparecen después que la criatura se ha convertido en rana.[1] En cuanto a las otras tres civilizaciones no-occidentales vivientes —la Islámica, la Hindú y la del Lejano Oriente—, se les niega reconocimiento y se desecha a sus miembros al engancharlos, en calidad de "indígenas", para que tiren de nuestro carro occidental.[2] Además, se encaja la historia índica dentro de la hindú y la sínica dentro de la del Lejano Oriente mediante la misma manipulación arbitraria que se aplica a la historia minoica, helénica y occidental; y así se eliminan igualmente las civilizaciones Índica y Sínica. Esto deja solamente las cuatro civiliza-

---

del olvido por la actividad de nuestros arqueólogos occidentales modernos, cuyos brillantes descubrimientos son un galardón más para nosotros. Partiendo de ello, consideramos a estos representantes desenterrados del "Oriente Inmutable" menos desfavorablemente que a los sobrevivientes de hoy. Las momias no adelantan pretensión alguna de independencia. Son nuestros humildes protegidos, cuya resurrección es monumento perpetuo a nuestra habilidad arqueológica.

[1] Se encontrará una expresión característica de esta visión de "Byzantium" en *The Times Literary Supplement* del 20 de diciembre de 1928, pág. 1004, en una recensión del vol. 4 de *The Universal History of the World*. Esta metáfora del escudo —un objeto que no es parte del cuerpo de su dueño pero que a la vez carece de uso o significación aparte él— deja sencillamente sin tocar la cuestión de cuál es realmente la relación entre la Cristiandad Ortodoxa y la Occidental. La metáfora sería más adecuada a propósito no ya de la Cristiandad Ortodoxa o del Imperio Romano de Oriente, sino de la Monarquía Danubiana de los Habsburgo, que llegó sí a existir a fin de proteger a la Cristiandad Occidental contra los ataques de los osmanlíes y que comenzó a atrofiarse tan pronto como la presión otomana comenzó a aflojar —la declinación y caída de la potencia otomana y la danubiana de los Habsburgo avanzaron *pari passu* desde el pasaje entre los siglos XVII y XVIII de la era cristiana hasta el desastre final que sobrecogió a ambas en la Guerra General de 1914-18 (v. II. D (v), tomo 2, *infra*)—. Aun aquí, empero, la metáfora es inexacta; porque la relación de la Monarquía Danubiana de los Habsburgo con nuestra Sociedad Occidental no fué la de escudo con ser humano. La Monarquía de los Habsburgo no fué, como lo es un escudo, una pieza de materia exterior a un cuerpo al que tiene por función proteger, y ajena a él. Fué una excrecencia de la sustancia viviente de nuestra Sociedad Occidental, una especial articulación política suscitada por la necesidad de protegerse ante determinado ataque exterior. Así, es estrictamente comparable no tanto a un escudo como a la caparazón de una tortuga o un armadillo.

[2] Hay ya una excepción significativa. Son pocos los occidentales que han tenido el descaro de llamar "indígenas" a los japoneses desde que el Imperio del Japón se ha tornado gran potencia. Si es que quiere mantenerse intacta la tesis de la "unidad de la civilización", deberá presuponerse que los japoneses se han vuelto occidentales por adopción. ¿Pero es realmente posible esta presuposición? La última palabra no la tenemos aquí nosotros, sino los japoneses mismos.

ciones del Nuevo Mundo —la Maya, Yucateca, Mejicana y Andina—, y a ellas se las explica disipándolas como fenómenos impertinentes de un *alter orbis*, o, más groseramente, como intentos abortivos de civilización que estuvieron siempre demasiado lejos del éxito como para merecer atención alguna.

Éstas son las operaciones procústeas mediante las cuales se mantiene hasta hoy la tesis de "la Unidad de la Civilización". Que un Freeman la mantuviera en una generación en que siete de nuestros veintiún representantes de la especie no habían sido desenterrados aún por el azadón del arqueólogo, fué un error venial.[1] Que un de Gobineau, en una fecha anterior y con menos información a la mano, hubiera caído en la cuenta de que civilización es una especie y que no hay tal cosa como una "Civilización" única con C mayúscula, fué un brillante hecho de intuición histórica.[2] Que haya historiadores occidentales que en 1933 sigan a Freeman y no a de Gobineau en esta cuestión, frente a los hechos tal como se han manifestado, es a primera vista difícil de comprender.[3] Quizás esta supervivencia de la errónea concepción de la "unidad de la historia" deba explicarse por la persistencia de tres erróneas concepciones que yacen bajo ella: la ilusión egocéntrica, el tópico del "Oriente Inmutable" y la errónea concepción del crecimiento como movimiento en línea recta.

Al examinar la tesis occidental corriente de que la Sociedad Occidental de nuestros días es la consumación de la historia humana y es sinónima de "Civilización" a secas, la hemos tratado como caso de la influencia del contorno social sobre el pensamiento histórico, y hemos visto en ella una consecuencia del dominio mundial que esta civilización determinada ha conseguido establecer en los tiempos modernos sobre los planos económico y político. Pensándolo bien, con todo, es lícito preguntarse si esta explicación no resulta halagar demasiado, al fin y al cabo, la capacidad humana para el juicio objetivo.

Si ese dominio mundial sobre aquellos dos planos hubiera sido establecido por alguna sociedad viviente que no fuera la nuestra de Occidente, y si observadores occidentales sostuvieran que la consumación de la historia humana y la entidad única llamada "Civilización" debían hallarse en esa otra sociedad, y no en la nuestra, su tesis merecería entonces respetuosa consideración; y aunque la seguiríamos rechazando, por los mismos fundamentos por que la acabamos de rechazar en su aplicación a la Sociedad Occidental, concederíamos en esa hipotética circunstancia que pudiera tener cierto elemento de racionalidad y objetividad. Haríamos la misma concesión en las

[1] Véase la nota al final de I.B (IV), Anejo, *infra*. La cifra se torna ocho sobre veintidós si la "cultura del Indo" resulta ser un representante independiente de la especie. (V. I.C (I) (b), Anejo III, *infra*.)

[2] Véase I. C (II), n. 2 a la pág. 155, *supra*.

[3] Para una protesta seria contra esta errónea concepción de la "unidad de la historia" véase el pasaje citado de Headlam-Morley en I. B (III), en la nota de pág. 59, *supra*.

circunstancias actuales del mundo en nuestros días, si la tesis occidental corriente respecto al papel de la Sociedad Occidental fuera sostenida generalmente por observadores no-occidentales de las cosas humanas. Sería posible, no cabe duda, hallar cierto número de observadores no-occidentales colocados realmente en ese punto de vista. Un censo completo de las opiniones, sin embargo, revelaría casi con toda certeza que, en las actuales circunstancias del mundo, hay todavía un número al menos igual de observadores cristianos ortodoxos, islámicos, hindúes y del Lejano Oriente que consideran respectivamente a su propia sociedad como la consumación de la historia humana y como sinónima de Civilización a secas, y que sostienen esta tesis con la misma firme convicción que sustenta entre sus contemporáneos occidentales la tesis correspondiente pero incompatible.[1] La misma certeza está proclamada en las enunciaciones de todas las sociedades extintas, en todas las coyunturas y cambios de sus vidas mortales, dondequiera que sobreviva algún registro. Los constructores de las Pirámides de Egipto poseían esa certeza en medida mayor que el más triunfal de los capitanes de industria del mundo occidental de hoy; los restauradores de la Dinastía XXVI y los sacerdotes que continuaron conservando la tradición ya tanto tiempo petrificada de la cultura egipcíaca bajo los regímenes aqueménida, tolemaico y romano, heredaron la certeza de los constructores de las Pirámides, sin parar mientes en que en su tiempo la Sociedad Egipcíaca estaba en contacto con otros representantes de la especie, a los cuales cualquier observador sin prejuicios habría dado preeminencia sobre aquélla sin hesitación, si se le hubiera pedido que señalara al "Pueblo Elegido" de la época. Sin duda el último escriba que supo utilizar la escritura jeroglífica y el último escultor que supo tallar un bajorrelieve en el estilo egipcíaco acariciaron la misma ilusión, cuando la Sociedad Egipcíaca estaba *in articulo mortis,* que había sido acariciada por sus predecesores en la época en que estaba aún manteniendo su posición entre las de su especie y en la época todavía anterior en que, al menos en cuanto lo supieran sus miembros, era la única sociedad de esa especie que hubiera existido jamás o que estuviera destinada a existir en el mundo. Todo esto sugiere que la errónea concepción occidental de la "unidad de la civilización" a través de su supuesta identidad con la Sociedad Occidental tiene raíces psicológicas más hondas que las fundadas en el estado momentáneo de nuestro contorno social. En el fondo, se basa en una ilusión egocéntrica que tiñe siempre y en todas partes las mentes humanas.

Naturalmente es posible que la omnipresente ilusión pueda coincidir accidentalmente con la realidad en algún caso dado. En cualquier momento de la historia de toda civilización, en tanto la sociedad sigue

[1] Para un examen ulterior de las reacciones psicológicas alternativas frente a una civilización extraña dominante, véase la Parte IX, *infra.*

viviendo, sus miembros pueden tener razón al creer que su propio movimiento local y temporario está en la línea principal de la evolución —que está a punto de justificar su pretensión de ser la consumación de la historia humana al lograr la trasformación del subhombre, a través del hombre, en superhombre [1]—. Sin embargo, las probabilidades a favor de esta coincidencia no pueden ser nunca muy grandes. Sabemos de veintiún casos en que se haya emprendido hasta ahora la aventura de la civilización. No tenemos noticia de ninguno en que la meta de los esfuerzos humanos haya sido alcanzada hasta hoy, al paso que, por otro lado, sabemos de catorce casos en que el hecho de que sociedades que han llevado a cabo intentos por alcanzar la meta se hayan extinguido demuestra que ellos han fracasado irremediablemente. La posibilidad de alcanzarla es todavía cuestión discutible en los siete casos [2] de civilizaciones que viven aún. Mientras hay vida hay esperanza, pero en materia tan complicada y misteriosa sería precipitado profetizar —aun basándose en las apariencias más plausibles— que las perspectivas de alguno de los siete candidatos todavía sobrevivientes son ciertamente mejores que las de cualquiera de sus competidores; y sigue siendo posible y, a decir verdad, probable, que ninguno de los siete esté destinado a ver la Tierra de Promisión. La meta de los esfuerzos humanos podrá alcanzarla, tal vez dentro de millares o centenares de años a partir de hoy, alguna sociedad aún por nacer; o bien la raza humana misma podrá extinguirse sin que la meta haya sido alcanzada en absoluto.

Además, la naturaleza misma de la cuestión hace completamente imposible a los miembros de una sociedad viviente pronosticar, con grado alguno de aproximación, las probabilidades de que este logro lo alcance (si es que llega a alcanzarse) su propia civilización.[3] Comparado con el lapso vital de un ser humano, el tiempo cubierto por una civilización es tan vasto, que el observador humano no puede esperar tomar la medida de su curva a no ser que esté en posición como para considerarla en una perspectiva distante; [4] y puede gozar de esta perspectiva sólo *vis-à-vis* de alguna sociedad extinguida ya. No puede nunca alejarse lo suficientemente de la historia de la sociedad en la que él mismo vive y se mueve y tiene su ser. En otras palabras, sostener de una sociedad viviente determinada, en cualquier momento de su vida, que constituye la consumación de la historia humana, es aventurar una conjetura intrínsecamente incapaz de verificación inmediata. Cuando hallamos que la mayoría de los miembros de todas las

[1] Véase la Parte II.B, *infra*.

[2] Siete, y no cinco, si contamos la Cristiandad Ortodoxa en Rusia como sociedad separada de la Cristiandad Ortodoxa en la Europa Sudoriental y en Asia Menor, y si consideramos a la Sociedad del Lejano Oriente en Corea y Japón como siendo asimismo una sociedad separada de la del Lejano Oriente en China.

[3] Sobre este punto véase I.B (IV), *init.*

[4] La curva no sólo se desarrolla en escala inmensa, sino que está sujeta a fluctuaciones abruptas y violentas que pueden observarse retrospectivamente, pero que está más allá del ingenio del hombre predecir. (Véanse las partes IV y XI, *infra*.)

sociedades en todos los tiempos sostienen esa pretensión respecto a sus propias civilizaciones, se torna evidente que sus conjeturas no tienen realmente nada que ver con ningún cálculo objetivo de probabilidades, sino que son puras expresiones de la ilusión egocéntrica.

Ya hemos aprendido a superar esta ilusión en nuestro estudio del universo estelar. Hemos dejado ya de postular un sistema geocéntrico porque la tierra resulte ser el cuerpo estelar en cuya superficie habitamos. Nos hemos enseñado a nosotros mismos a descartar las falsas apariencias derivadas de nuestro punto accidental de observación, y a concebir el universo como un sistema de nebulosas y galaxias en el que nuestro planeta, y nuestro propio sol, y aun nuestro propio grupo estelar, es menos notable que un grano de polvo en una catedral. Parejamente, en nuestras relaciones personales con otros seres humanos, hemos aprendido, si no a superar la ilusión, al menos a estar en guardia contra ella. En cualquiera sociedad humana, los solipsistas practicantes son tratados como locos, y la tendencia hacia el solipsismo llamada egoísmo es considerada, según su grado, como excentricidad o como vicio. Hay ciertas situaciones, empero, en las que la ilusión egocéntrica nos domina aún.

En el plano político, por ejemplo, esta ilusión, proyectada bajo la forma de "patriotismo", es todavía "la última debilidad de las almas nobles" a la vez que "el último refugio de los pillos". En el mundo occidental de nuestros días, casi todos los ingleses, franceses, checoeslovacos y lituanos están influídos en sus sentimientos, pensamientos y acciones políticas por la irracional suposición de que su propio Estado nacional es una institución más preciosa que el de su vecino. Similarmente, en el plano cultural, hemos empezado apenas a sospechar siquiera que nuestra propia civilización no sea tal vez, después de todo, la consumación de la historia humana o un sinónimo de Civilización a secas. A decir verdad, nosotros, gente de Occidente, lejos de libertarnos de la ilusión tal como nos acosa en esta forma, nos hemos hundido por lo visto más aún en este lodazal de error en el curso de nuestra historia. En la llamada Edad Media, pintábamos a uno de los tres Reyes Magos como negro [1] y esperábamos con regocijo la intervención de un campeón oriental de la Cristiandad llamado Preste Juan. En el siglo XVIII, cuando habíamos degradado al negro al papel de esclavo, todavía éramos capaces de admirar la cultura del Lejano Oriente.[2] Hoy, después de enviar a los artistas y filósofos chinos al limbo —o corral— que hemos construído para los "indígenas", estamos, por lo que parece, perdiendo hasta nuestra admiración por el helenismo, la civilización de la que la nuestra es "filial". Cuando hayamos cerrado esta última puerta a las humanidades, habremos tocado el nadir de nuestra caída de la gracia.

[1] El fenómeno del sentimiento racial es examinado en II.C (II) (a), 1, tomo I, *infra*.

[2] Véase la nota al final de I. B (IV), Anejo, *infra*, y pag. 179, n. 2, *supra*.

La mejor cura para demencia tal es el ridículo, y podemos aplicarla observando qué exquisitamente ridícula resulta nuestra "actitud anglosajona" cuando la adoptan otras gentes. Considérese, por ejemplo, la misiva siguiente, dada en 1793 d. de C. por el emperador filósofo Chien Lung a un enviado británico para que la entregara a su amo el rey loco Jorge III de Gran Bretaña:

"Tú, ¡oh Rey!, vives más allá de los límites de muchos mares; sin embargo, movido por tu humilde deseo de compartir los beneficios de nuestra civilización, has despachado una misión respetuosamente portadora de tu memorial... He recorrido tu memorial: los términos fervorosos en que está redactado revelan de tu parte una respetuosa humildad que es altamente elogiable.

"En consideración al hecho de que tu Embajador y su lugarteniente han recorrido un largo camino con tu memorial y tributo, les he mostrado mi alto favor y les he concedido que fueran llevados a mi presencia. A fin de manifestar mi indulgencia, los he convidado a un banquete y les he ofrecido numerosos obsequios...

"En cuanto a tu ruego de enviar a uno de tus nacionales para ser acreditado ante mi Corte Celestial y cuidar del comercio de tu país con la China, este pedido es contrario al uso todo de mi Dinastía y es imposible que se lo considere... Si sostienes que tu reverencia hacia Nuestra Dinastía Celestial te llena del deseo de adquirir nuestra civilización, nuestras ceremonias y código de leyes difieren tan completamente de los tuyos propios que, aun si tu enviado fuera capaz de hacer suyos los rudimentos de nuestra civilización, no podrías de manera alguna trasportar nuestros usos y costumbres a tu suelo extranjero. Por diestro, pues, que el enviado pudiera volverse, nada se ganaría con ello.

"Dominando el ancho mundo, tengo en vista sólo un fin, a saber, mantener un gobierno perfecto y llenar los deberes hacia el Estado. No me interesan los objetos extraños y costosos. Si he mandado que se acepten los presentes tributarios enviados por ti, ¡oh Rey!, ello ha sido solamente en consideración al espíritu que te movió a despacharlos desde lejos. La majestuosa virtud de Nuestra Dinastía ha penetrado en todos los países bajo el Cielo, y reyes de todas las naciones han ofrecido su costoso tributo por tierra y por mar. Tal como tu embajador puede ver con sus propios ojos, poseemos todas las cosas. No doy valor alguno a objetos extraños o ingeniosos, y no tengo empleo alguno para las manufacturas de tu país".[1]

La actitud del Emperador suscita hoy una sonrisa cuando leemos sus palabras a la luz de todo lo sucedido durante el período de algo más de un siglo que ha corrido desde que se redactaron. Nos parece apenas creíble, aquí y ahora, que un rey filósofo manchú, al recibir un claro anuncio del inminente impacto del Occidente acabado de

[1] Citado en Whyte, A. F.: *China and Foreign Powers* (Londres 1927, Milford), Apéndice, pág. 41.

equipar con las tremendas armas del industrialismo, se haya mostrado tan ciego ante los signos de los tiempos. Sin embargo, no cabe duda de que Chien Lung fué un estadista capaz y experimentado, de clara mente, y la continuación del episodio no lo hace realmente parecer tonto. Sugiere más bien que un contemporáneo occidental de igual capacidad, en el lugar de Chieng Lung, habría reaccionado en la misma manera; y esto sugiere, a su vez, que nuestra propia actitud hacia los "indígenas" puede llegar a parecer igualmente obtusa dentro de un siglo.

También podemos recordar la historia del jerife de Marruecos a quien se oyó exclamar, al volver a su tierra de un viaje a Europa en un tiempo posterior al establecimiento del protectorado francés sobre su país, en el instante en que avistó la costa marroquí: "¡Ah, qué alivio estar de vuelta en la Civilización!" Cuando nuestros tataranietos exclamen lo mismo en el momento en que su barco entre en el Solent o el Mersey,[1] ¿se publicará el chiste en las revistas humorísticas de China y... Marruecos?

Podemos asimismo meditar sobre una conversación que se desarrolló entre un hombre de Estado británico y un visitante persa algún tiempo después de los convenios de paz posteriores a la Guerra General de 1914-18. El persa no podía comprender cómo el Gobierno Británico, del que admitía que era intrínsecamente honorable y de concepción liberal, había llegado a seguir en Persia, desde 1907 d. de C. en adelante, una política que sólo podía describir como cínico sacrificio de los derechos y bienestar de un país inocente, amigo e indefenso en el altar de la *entente* anglorrusa. El estadista británico, que había sido responsable en gran parte de esa política, y que era hombre de disposición franca e íntegra, admitió a su visitante que Persia había sido sacrificada deliberadamente; "pero", agregó, "la política británica que usted critica fué seguida por nosotros sin ningún ánimo cínico. En cuestiones de Estado, la elección es por lo general reducida; y en este caso, con sólo dos alternativas ante nosotros, escogimos simplemente el mal menor: el riesgo de permitir que Rusia destruyera la independencia de Persia, antes que el riesgo de ver a Rusia permanecer neutral o inclusive ponerse de parte de Alemania en la ocasión entonces inminente de una guerra europea. Si, siete años después, Alemania hubiera comenzado la Gran Guerra con Rusia como aliado, o hasta como neutral, la habría ganado seguramente; y eso habría sido algo más que el fin del Imperio Británico. Habría sido el fin de la Civilización. En un momento en que se jugaba el destino de la Civilización, ¿cómo podríamos haber actuado de otra manera? Póngase usted en nuestro lugar, y contésteme con la mano sobre el corazón."

Al oír esto el persa, que se había sentido al comienzo ligeramente intrigado y ofendido, perdió por entero el dominio de sí mismo.

[1] El Solent es el estrecho entre la isla de Wight y Southampton, y el Mersey el río que al desembocar en el mar forma el puerto de Liverpool. [*N. del T.*]

Ardió de ira; un torrente de acusaciones brotó de sus labios: "¡Tal política fué infinitamente más perversa de lo que sospeché jamás! Su cinismo supera todo lo imaginable. Tiene usted la desvergüenza de mirarme cara a cara y decirme tranquilamente que han sacrificado con toda deliberación el tesoro único que Persia conserva para la Humanidad —la joya inapreciable de la Civilización— nada más que por la remota probabilidad de salvar a su indigna Sociedad Occidental de la catástrofe que su propia avidez y belicosidad estaban desencadenando inevitablemente contra ella misma. 'Póngase usted en mi lugar': ¡Qué estupendo! ¡Qué me habría importado, y qué me importa ahora, que Europa perezca con tal que Persia viva!" Y al punto se alejó con indignación; y el hombre de Estado británico se sintió incapaz de tener certeza de que la indignación de su visitante era injustificada o su punto de vista irrazonable. ¿Era Europa o bien Persia quien llevaba en sí la semilla de la que brotaría la vida del futuro? Tal vez la respuesta a esa pregunta no pudiera, después de todo, darse por sentada. Tal vez sólo pudiera darla el tiempo y leerla correctamente sólo algún historiador que mirara retrospectivamente hacia el año 1907 de la era cristiana desde una distancia de muchos siglos.

Para terminar ahora con estas ilustraciones, un incidente trivial de que fuí testigo yo mismo en una reunión del Consejo de Estudios Históricos de una importante y cosmopolita universidad occidental. Estábamos considerando los temas de tesis propuestos por los candidatos para doctorado y había quedado estupefacto al ir oyendo que, uno tras otro, esos títulos iban siendo enunciados y aprobados. Algunos de los temas propuestos y aceptados para la investigación se referían a las minucias de la administración del Reino de Inglaterra y de uno o dos otros Estados "provincianos" del mundo occidental en la Edad Media; otros se relacionaban con la diplomacia del "equilibrio europeo" en tiempos más recientes. De pronto me sentí excitado al oír que el Secretario leía una proposición de investigar las condiciones sociales y políticas de la India en la edad de los Guptas, y mi mente comenzó a trabajar al momento. ¿Más luz sobre uno de esos Estados universales que se destacan como grandes hitos en las historias de las civilizaciones; un estudio sobre la época en que el helenismo fué finalmente expelido del mundo índico y en que Buda llegó a ser un profeta desoído en su propia tierra? Aquí al fin había algo en nuestra agenda que podía hacer que nuestra reunión valiera la pena. Esta asociación de ideas, que pasó por mi mente en un instante, fué cortada bruscamente por una risilla que recorrió el Consejo. "¿Quisiera el Secretario leer ese nombre nuevamente?", dijo un colega a mi izquierda; y, ante la repetición de la palabra "Guptas", la risilla se convirtió en fuerte carcajada. Descubrí que también reía yo —de la risa de mis colegas— y, mirando en torno, mis ojos se detuvieron sobre los de un orientalista, sentado enfrente. En silencio nos dimos

a entender que estábamos disfrutando de un chistecito privado exclusivo de nosotros dos.

En las mentes occidentales la ilusión egocéntrica, recién ilustrada, se ve fortalecida por el tópico del "Oriente Inmutable", que confunde las tres civilizaciones vivientes del Islam, del hinduísmo y el Lejano Oriente bajo el epíteto estrambótico de "Oriental", y que implica la premisa de que se diferencian todas en medida igual de la civilización de Occidente y que son indistinguibles entre sí, y de cualquiera otra civilización extinta, excepto la Helénica y quizás la Minoica. En realidad, el Islam tiene menos en común con la Civilización Hindú o la del Lejano Oriente que con la Cristiana Ortodoxa y la Occidental,[1] mientras que las simas que dividen la Civilización Hindú y la del Lejano Oriente de la nuestra no son probablemente tan anchas como aquellas que las separan una de otra. En cuanto a las civilizaciones extintas, no hemos encontrado ninguna prueba de que alguna de las civilizaciones vivientes, sea occidental, sea no-occidental, esté relacionada en ninguna forma con la Egipcíaca; y es cosa segura que ninguna de ellas tiene relación con alguna de las cuatro civilizaciones extintas del Nuevo Mundo.[2] El tópico del "Oriente Inmutable" se desploma en cuanto se lo toca; y nos quedamos preguntándonos cómo pudo este error vulgar llegar a alcanzar su vigencia. Por lo que parece, se basa sobre dos confusiones del pensamiento, general una y particular la otra.

En primer lugar, los estudiosos occidentales de historias no-occidentales —influídos inconscientemente en su pensamiento histórico por su contorno social— han concentrado su atención sobre el plano político, porque éste es el plano en que vive principalmente la Sociedad Occidental, y aquél en que las mentes occidentales están interesadas principalmente; y en muchas historias el plano político presenta a primera vista la apariencia de una condición estática de despotismo irresponsable. Esta apariencia es en gran medida una ilusión; y los estudiosos occidentales podrían haber visto a través de ella si hubieran estudiado los fenómenos políticos no-occidentales más rigorosamente, aun sin mirar más hondo. Si, empero, su visión mental hubiera penetrado a través del plano político hasta el plano cultural subyacente, habrían reparado en que, aun si las primeras apariencias del plano político hubieran sido enteramente confirmadas por una investigación más ceñida, la condición estática, sobre este plano, de las sociedades que estaban estudiando, era de pequeña o ninguna significación en vista de la riqueza y la vida que se revelan en las historias de esas mismas sociedades tan pronto como la atención del observador se traslada del plano superficial al plano fundamental de la

[1] Sobre este punto, véanse dos estudios de C. H. Becker: "Der Islam als Problem" y "Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte", publicados ambos en sus *Islam Studien* (Leipzig 1924, Quelle und Mayer).

[2] *Pace* la "escuela difusionista" de antropólogos británicos contemporáneos. Para un examen de la discusión entre la teoría de la difusión y la teoría de la uniformidad, véase I.C (III) (b), Anejo, *infra*.

existencia social. Al pasar por alto el plano cultural [1] y al igualar fenómenos políticos con vida en general, los observadores occidentales llegan a una opinión sobre las historias no-occidentales que a la vez manifiesta la confusión de su pensamiento y fomenta su autoestima.

La otra confusión responsable del tópico del "Oriente Inmutable" resulta del accidente histórico de los orígenes de nuestra religión occidental. El germen de poder creador del que nació la Iglesia Cristiana fué derivado, por el proletariado interno de la Sociedad Helénica, de "indígenas" siríacos a los que se había alistado por fuerza en sus filas; [2] estos reclutas contribuyeron al acervo común no sólo con su experiencia religiosa personal sino con una literatura heredada que fué adoptada por la Iglesia como su "Antiguo Testamento"; para los occidentales educados en la tradición cristiana, el "Antiguo Testamento" llegó a representar la literatura oriental por excelencia; y no hay parte del "Antiguo Testamento" que haya excitado con tanta generalidad la imaginación occidental como las historias de los patriarcas hebreos. En ellas personajes y hechos son míticos, pero el fondo social contra el que están colocados es la vida a lo largo de la frontera entre la estepa nordarábica y las tierras cultivadas de Siria tal como fué efectivamente vivida por las tribus hebreas y arameas en su edad heroica (*circa* 1425-1125 a. de C.), cuando acababan de dejar el desierto para avanzar sobre los campos cultivados y comenzaban a cambiar un sistema nómada de economía por uno sedentario. Las condiciones de esta vida en esa edad, tal como se las pinta en el Libro del Génesis, han dejado honda impresión en las mentes occidentales, en parte debido al gran poder literario de muchos de los pasajes,[3] y en parte porque esas condiciones mismas son tan pintorescamente diferentes de las de nuestra vida occidental en edad alguna. Con sus mentes así preparadas, nuestros viajeros occidentales modernos han visitado la Tierra Santa de la Cristiandad y han observado, con sentimientos mezclados de asombro y deleite, en la frontera trasjordana entre el desierto y los cultivos, que la vida vivida hoy corresponde, punto por punto, con la descripción en el Génesis de la vida de los patriarcas. Dado que, en su tradición, el "Antiguo Testamento" equivale a literatura oriental y que su escena de acción es el "Oriente", interpretan estas correspondencias entre sus lecturas y sus observaciones como pruebas de un "Oriente Inmutable", sin reflexionar en que están generalizando acerca de la mitad del mundo sobre la base de las condiciones locales de una región pequeña dotada de carácter peculiar propio.

[1] Para el hábito occidental de pasar por alto este plano, véanse págs. 177-80, *supra*. Para ejemplos de sociedades que son estáticas en el plano político y dinámicas en el plano cultural, véanse los dos pasajes citados, en III.C (III), tomo 3, *infra*, de Sir Charles Eliot.

[2] Véanse las págs. 63 y 80, *supra*.

[3] Esta cualidad literaria no se ha perdido en la traducción del Antiguo Testamento al griego y latín y a las lenguas teutónicas vernáculas modernas.

En realidad, nuestros viajeros se han encontrado no con un "Oriente Inmutable" sino con una estepa nordarábiga inmutable. En la estepa, el contorno físico es jefe de tareas tan duro e imperioso para los seres humanos que su capacidad de adaptarse a él está encerrada dentro de estrechos límites. La vida en la estepa es continua batalla contra la naturaleza, que se pierde en un instante si los combatientes humanos llegan a romper la formación o a aflojar la disciplina; y hay sólo una especie de formación y una especie de disciplina que les permita resistir. En otras palabras, la estepa nordarábiga impone a todos los seres humanos de todas las edades que se atreven a ser sus habitantes una manera de vida rígida e invariable.[1] Con todo, esta estepa, bien mirada, es una fracción infinitesimal de un "Oriente inmutable" al que, en la imaginación popular occidental, se concibe como extendiéndose desde el Mediterráneo hasta el Pacífico, y quizás desde la China hasta el Perú. Si el Antiguo Testamento hubiera llegado a contener descripciones igualmente animadas y minuciosas de la vida en Ur, en el tiempo en que, según se cree, el padre de Abraham emigró desde allí hasta Haran,[2] o de la vida en la Tebas egipcia en el tiempo en que se supone que Abraham visitó la corte del Faraón,[3] el viajero occidental moderno, con estas descripciones en la mente, ciertamente no las habría encontrado reproducidas con ninguna aproximación notable de correspondencia en la vida tal como la vió siendo vivida hoy en Bagdad y El Cairo. Se sigue de ello que, con toda probabilidad, no habría sido cogido por el tópico del "Oriente Inmutable" si un accidente de su tradición occidental no le hubiera dirigido la atención sobre una fracción del campo entero pequeña y no representativa.

Invirtamos imaginariamente la situación construyendo la historia intelectual de un hipotético muchacho de Bagdad nacido después de la llegada de los ingleses a la ciudad en 1917 y cuyo padre ha decidido darle una educación científica completamente occidental a fin de prepararlo para abrirse paso en el Oriente occidentalizado de mañana. Comienza dando al muchacho alguna visión directa de los métodos científicos de Occidente mostrándole a sabios occidentales en plena tarea en su propio país. Lo conduce a las excavaciones arqueológicas de Ur. Supongamos que el muchacho es tan inteligente como su padre, y que esta visita despierta en él un interés general por la arqueología occidental moderna, interés que abarca el campo entero de ella en la medida en que ha sido explorado por investigadores occidentales. Entre otras cosas, la vida de los pueblos lacustres de los Alpes en la edad "eneolítica" interesará seguramente al mozo de Bagdad por las mismas razones que revisten las condiciones de vida en la estepa nordarábica de una atracción especial para los lectores occidentales del Libro del

[1] Para una descripción de la manera nómada de vida, véase la Parte III.A, tomo 3, *infra*.

[2] Génesis XI, 31.

[3] Génesis XII, 10-20.

Génesis. El interés del muchacho por los pueblos lacustres se extenderá hasta llegar a un estudio de todos los aspectos de su vida, incluso la manera en que se adaptaban a las imperiosas condiciones del terreno y el clima locales para guardar sus ganados. Seguirá a los antiguos pastores lacustres cuando conducen el ganado desde la orilla del lago a pastos cada vez más elevados de las tierras altas con el avance de la primavera, y luego gradualmente hacia el valle, de prado en prado, con la retirada del verano. Este estudio se tornará su afición predilecta; y cuando le llegue el momento de visitar a Europa, irá en derechura a Suiza ante todo. Allí, llevado en hato por alguna agencia de turismo a los hoteles alpinos, observará, con asombro y deleite, que la vida pastoril que le es familiar a través de los libros sobre los antiguos hombres lacustres que su padre le hizo leer en su patria está siendo vivida, aparentemente sin cambio alguno, por los pastores suizos de hoy. ¡Con qué extraordinaria persistencia se perpetúan los fenómenos sociales en este extraño y romántico mundo occidental! ¡Qué diferencia con el Irak, donde los vestigios desenterrados de Ur y Babilonia y Nínive proclaman a cualquier habitante de Bagdad que los mire que, en su país, la vida es flujo, e historia es sinónimo de cambio! Y ahora este habitante de Bagdad acaba de descubrir el "Occidente Inmutable". ¡Qué cuento para relatar a sus compatriotas cuando vuelva a su país!

Naturalmente, nuestro inteligente joven de Bagdad no se habría precipitado a esta generalización cómicamente errónea si el episodio romántico de los prados alpinos no hubiera absorbido su atención hasta el punto de impedirle estudiar con igual rigor las historias de aquellos parajes del suelo occidental ocupados hoy por las ciudades de Zurich y Lausana —sin hablar de París, Londres y Berlín, y de Nueva York y Chicago—. Si las hubiera estudiado también, no podría razonablemente haber imaginado que el Occidente era "inmutable" en comparación con el Irak (por inmensos que hayan sido los cambios en Irak, sobre todos los planos de la vida social, a lo largo del lapso de cinco o seis mil años dentro del cual nos cae en suerte saber algo sobre la historia del país). Lo ha despistado el no percatarse de que ha estado llevando a cabo una generalización acerca de casi la mitad del mundo sobre la base de las condiciones locales de una región pequeña dotada de carácter peculiar propio. Si bien los Alpes imponen a todos los seres humanos de todas las edades que se atreven a ser sus habitantes una manera de vida tan rígida e invariable como la que impone la estepa nordarábiga, es asimismo cierto que los Alpes son una fracción del mundo occidental tan pequeña como lo es de Oriente la estepa nordarábiga. ¿Una extravagancia? Con todo, *quid rides?* Porque *mutato nomine de te fabula narratur,*[1] de ti, viajero occidental, seas quien hayas sido, que trajiste por vez primera a nuestros países el tópico del "Oriente Inmutable".[2]

[1] Horacio: *Sátiras,* I (1), vs. 69-70.

[2] Podría objetarse que incluso un viajero oriental ingenuo y poco observador

Es posible que ni este tópico ni su anverso, la ilusión egocéntrica, hubieran bastado por sí mismos para sostener la errónea concepción de "la Unidad de la Historia" sobre base occidental, si no los hubiera reforzado una errónea concepción subyacente del proceso de crecimiento como movimiento en línea recta.

Esto no es otra cosa que la primitiva imagen del tallo de la alubia maravillosa en el cuento de hadas, que brota perpendicularmente de la tierra y crece y crece, sin dejar en ningún instante de elevar la savia tras sí hasta sus zarcillos que siempre se alejan, y sin contraerse en ningún momento bajo el propio peso continuamente creciente, hasta que al fin su cabeza da contra el lado de aquí del firmamento. En tanto que nuestros historiadores occidentales piensan todavía en términos de esta imagen, los físicos occidentales la han descartado hace ya tiempo, en sus estudios de la evolución en campos no-humanos, a favor de lo que podríamos llamar la imagen del sauce podado. El laborioso sauce, como el tallo mágico de la alubia, comienza su crecimiento perpendicularmente en una línea única; pero, antes que tenga tiempo de alcanzar el máximo desarrollo, se acerca alguien con un hacha y poda su extremo. El movimiento hacia arriba del sauce en una línea perpendicular única ha sido cortado violentamente por una fuerza exterior. ¿Matará el golpe al árbol, o se adaptará su manera de crecimiento a las nuevas condiciones que le han sido impuestas desde el exterior? Dotado de la voluntad de vivir, el árbol elige esta última alternativa; y de su cabeza mutilada emite ahora media docena de vástagos en lugar de uno y los envía hacia arriba en todas direcciones, no ya perpendicularmente, sino con cierto sesgo. Cada uno de ellos intenta, en su propio crecimiento, superar los efectos del golpe recibido por el tronco y llevar la vida del árbol una etapa más allá. La mayoría de los vástagos se malogra y se marchita: una minoría —tal vez uno solo— sigue creciendo hasta que aparece nuevamente el hombre del hacha y le hace el cumplido de podarlo a su vez; y así la historia se repite: de su cabeza mutilada surge el próximo grupo de vástagos.

Esta es la verdadera imagen de la evolución tal como ha llegado a ser concebida por nuestros botánicos y zoólogos occidentales.[1] En un

que visitara hoy los Alpes llevando en la mente una imagen de las condiciones de vida en la "edad eneolítica", no podría realmente dejar de advertir, lado a lado con muchos puntos de correspondencia, al menos un número igual de pruebas notables de cambio. Sólo puede replicarse que los viajeros occidentales se han dado maña para pasar por alto pruebas similares en la estepa nordarábiga, donde las condiciones descritas en el Libro del Génesis han sido alteradas profundamente, desde que se compuso aquella descripción, al menos por dos innovaciones de largo alcance: la introducción del caballo y la de las armas de fuego (sin hablar del cultivo de secano y los automóviles, que son ambas todavía introducciones demasiado recientes para haber tenido tiempo de producir su pleno efecto).

[1] Desde luego esta concepción no es enteramente nueva. Ha sido concebida en chispazos de intuición por videntes de otros tiempos y lugares: *e. g.* por Esquilo, cuando llama a Zeus τὸν πάθει μάθος/θέντα κυρίως ἔχειν (*Agamenón*, vs. 177-8),

punto anterior de este Estudio, hemos intentado ya trasponerla a términos de la historia humana.[1] Hemos sugerido que las historias de los individuos y las comunidades y las sociedades se dividen en capítulos sucesivos, en cada uno de los cuales cierto número de representantes de la especie que fuere pueden verse enfrentados con alguna incitación idéntica que impone una prueba. Ante esas pruebas comunes, los participantes reaccionan en formas diferentes. La mayoría sucumbe al punto; algunos logran apenas sobrevivir, pero a costa de tanto esfuerzo y dolor que quedan inutilizados para el futuro; otros descubren una respuesta a la incitación tan satisfactoria, que no sólo los lleva a través de la prueba del momento, sino que los coloca en postura favorable para someterse a la próxima; otros, por último, siguen a estos precursores tal como las ovejas siguen a su adalid a través de la brecha que forcejeando ha abierto en el cerco. Ésta parece ser una concepción de la evolución más iluminadora que la anticuada imagen del tallo de alubia; y ella nos guiará a lo largo de este Estudio. Mientras tanto, la vieja imagen paraliza todavía el pensamiento de muchos historiadores occidentales.

En sus "periodizaciones", nuestros historiadores disponen aún sus períodos en una serie única colocándolos extremo a extremo, tal como las secciones de una caña de bambú entre nudo y nudo o las del mango extensible patentado en cuyo extremo está fijado el cepillo con que un limpiador de chimeneas que esté al día deshollina el caño de la chimenea. Sobre el mango del cepillo que nuestros historiadores occidentales contemporáneos han heredado de sus predecesores como parte de su equipo, había originariamente sólo dos juntas —la "Antigua" y la "Moderna"— correspondientes al "Antiguo Testamento" y "Nuevo Testamento" de la Biblia y al cómputo dual de los años, colocados espalda contra espalda, en "antes de Cristo" y "después de Cristo", en nuestro sistema tradicional de cronología, bifronte como Jano. Esta dicotomía del tiempo histórico era reliquia de la *weltanschauung* del proletariado interno de la Sociedad Helénica, en la que éste expresaba

---

y por el autor de la Epístola a los Hebreos, cuando exclama (XII, 6) "Porque el Señor castiga al que ama; y azota a todo el que recibe por hijo." Estas imágenes representan al Poder que esgrime el hacha como desmochando el sauce con el propósito consciente, y la esperanza, de hacerlo crecer mejor que si se lo dejara librado a sí mismo. Es decir, el plan del podador está dirigido, se supone, hacia el mismo fin que el *elan vital* instintivo del sauce. La herida temida por el árbol le es inferida para su bien; el golpe que sufre le es administrado como tónico para su vitalidad. Esta suposición, empero, no es esencial. La concepción es válida aun si suponemos, en lugar de ello, que el hacha es esgrimida no ya con la intención de vigorizar sino con la de mutilar e impedir el crecimiento y matar. En esta suposición, el Poder que esgrime el hacha se manifiesta no como Dios sino como el diablo, que lleva a cabo el trabajo de Dios a pesar de sí mismo, "und muss, als Teufel, schaffen". A la inversa, ante la vista del Diablo, el sauce se trasforma en la Hidra, el monstruo que desconcierta a Hércules emitiendo dos nuevas cabezas en lugar de cada una de las abatidas por el héroe. Estos pensamientos son retomados en II.C (II) (b) 1, tomo 1, *infra*.

[1] Véase I.B (II), *supra*.

su sentido de "extrañeza" respecto a la minoría dominante helénica trazando una antítesis absoluta entre el viejo orden de la Civilización Helénica y el nuevo orden de la Iglesia Cristiana, y además sucumbía a la ilusión egocéntrica tratando la transición de un orden a otro como el punto decisivo de toda la historia humana.[1] La retención de esos dos períodos en el esquema convencional de nuestros historiadores occidentales modernos se debe a esa consciencia de la "filiación" a partir de la Sociedad Helénica que aún domina todas las mentes cultivadas de una Sociedad Occidental que ha tenido por crisálida a la Iglesia Cristiana. Los primeros cristianos, empero, al dividir la historia en dos períodos y sólo en dos, suponían que su origen era reciente [2] y que su fin no estaba lejano. A medida que el tiempo ha ido pasando, empero, nuestros historiadores occidentales han encontrado conveniente extender su mango de cepillo de secciones enchufables agregándole una tercera sección, a la que han llamado "medieval" porque han decidido insertarla entre las otras dos. Aún no han caído en la cuenta de que son víctimas de una treta maliciosa. Si sólo sacaran por un momento las cabezas de la chimenea y dieran un paseo alrededor de la casa, observarían que el constructor está trabajando sin cesar sobre el techo y elevando el cañón de la chimenea con más rapidez que la de ellos al agregar nuevas secciones al mango del cepillo. A ese paso no tienen más probabilidades de llegar a hacer recorrer al cepillo toda la chimenea que las que tienen las Danaides de llenar sus toneles, o Sísifo de colocar su roca sobre la cima de la montaña.

En tanto que la división en "Antigua" y "Moderna" representa el corte entre la historia helénica y la occidental, la división en "Medieval" y "Moderna" representa meramente la transición entre dos capítulos de la historia occidental. El corte (si es que lo hubo) entrañado en esa transición fué tanto más tenue que el anterior que la diferencia de grado equivale a diferencia de especie.[3] La fórmula "Antigua + Medieval + Moderna" está, pues, mal compuesta; [3] debería volvérsela a escribir así: "Helénica + Occidental (Occidental = Medieval + Moderna)". Con todo, aun esta versión no es enteramente correcta; ya que la transición de un capítulo a otro de la historia occidental alrededor del año 1475 de la era cristiana reco-

[1] Este esquema cristiano de la historia no se trazó, claro está, en un relámpago instantáneo de pensamiento. El punto de vista incluído en él había ido cobrando forma gradualmente en el pensamiento religioso del judaísmo y el zoroastrismo. (Véase Gall, Freiherr von: βασιλεία τοῦ θεοῦ (Heidelberg 1926, Winter), *passim.*

[2] El arzobispo Ussher, al datar la Creación en el año 4000 (ó ¡4004!) a. de C., así como el cómputo judío, y otras variedades de cómputo cronológico mediante "años del mundo", colocaban todos el origen del universo material cerca de la fecha en que nosotros, con nuestro conocimiento más bien mayor, colocamos ahora el origen de la especie de sociedades humanas llamada civilización. En el pasaje de Lionel Curtis, citado al final de esta Parte del presente Estudio, se indica el poco tiempo pasado desde que hemos adquirido ese nuevo conocimiento (I. C (III) (e), Anejo, pág. 503, *infra*).

[3] Sobre este punto, véase I. B (IV) *ad finem* y I. B (V), *supra.*

nocida en la división entre "Medieval" y "Moderna" no es en manera alguna la única transición de esa especie y ese grado que ha ocurrido en el curso de nuestra historia occidental hasta la fecha. Falta el fundamento que imponga dar mayor peso a 1475 que a 1075 o a 1875. Alrededor de cada una de esas otras fechas podemos observar transiciones no menos fuertemente pronunciadas que las que hallamos en la vecindad de 1475;[1] y si, al construir un esquema para la "periodización" interna de la historia occidental, decidimos empezar un capítulo nuevo alrededor de 1475 y darle un nombre especial, debemos también empezar otros capítulos nuevos, con nombres propios, alrededor de 1075 y de 1875. La fórmula convencional deberá, pues, ser revisada por segunda vez, y resultará como sigue: "Helénica + Occidental (Occidental = Occidental I (*circa* 675-1075) + Occidental II (*circa* 1075-1475) + Occidental III (*circa* 1475-1875) + Occidental IV (*circa* 1875-x))." La fórmula es correcta hasta el punto donde llega, pero no es completa todavía. Para completarla, deberíamos en primer lugar desarrollar el miembro del lado helénico de la cópula principal mediante la operación que ya hemos llevado a cabo en el lado occidental. Luego deberíamos agregar la historia minoica mediante otra cópula frente a la historia helénica y desarrollar este elemento adicional en la misma manera; y luego de ello deberíamos tratar las demás civilizaciones sobre bases semejantes. Encontraríamos imposible incorporar a todas dentro de una fórmula única comprensiva, por ingeniosamente que manipulásemos sus relaciones. Afortunadamente, no es necesario que llevemos la fantasía más lejos. Ha llenado su papel al demostrar que la fórmula convencional "Antigua + Medieval + Moderna" es no sólo inadecuada sino también despistadora.[2]

[1] Para la transición, en la historia occidental, alrededor de 1875 d. de C., véase la Parte I.A *ad init., supra,* y III.C (II) (b), tomo 3, *infra.* La transición equivalente alrededor de 1075 fué sentida intensamente por los occidentales de esa edad. Produjo en ellos un profundo *malaise* que fué en realidad una forma de dolores de crecimiento, pero que encontró expresión, en términos de la teología cristiana, en un reavivamiento de la creencia cristiana primitiva de que el fin del mundo era inminente. En la iglesia primitiva la Segunda Venida de Cristo seguiría inmediatamente, se esperaba, a Su Ascensión. En la transición entre el primero y segundo capítulo de nuestra historia occidental, se creyó que ella ocurriría en el milésimo aniversario de la Ascensión.

[2] Para una crítica particularmente sólida, a la vez que autorizada, de la fórmula tripartita convencional, véase "Der Gang der antiken Geschichte", de Eduard Meyer (recogido en sus *Kleine Schriften* (Halle 1910), Niemeyer). Para un ataque contra la vieja dicotomía de la historia en "Antigua" y "Moderna", véase el pasaje del ensayo de Freeman sobre "The Unity of History" (*Comparative Politics,* págs. 336-7), citado en la pág. 377, *infra.* La transición, en el siglo XIX, de la edad moderna "post-medieval" a una edad "ultra-moderna", cuyos comienzos tienen al menos tanto de nueva partida como la transición de la edad medieval a la "post-medieval", se encuentra subrayada en el pasaje siguiente del profesor J. B. Bury:

"El campo de lo que llamamos 'Historia Moderna' tiene en el punto en que comienza, hacia el final del siglo XV, una frontera natural trazada aproximadamente... Pero la expresión se emplea para cubrir toda la historia post-medieval, y el límite

(c) LA CONTEMPORANEIDAD FILOSÓFICA DE TODOS LOS REPRESENTANTES DE LA ESPECIE

Nos han ocupado ya dos objeciones, incompatibles entre sí, a nuestro plan de estudio comparativo: por un lado, la de que nuestras veintiuna sociedades no tienen ninguna característica común más allá de la de ser todas "campos inteligibles de estudio histórico"; por otro, que la "unidad de la civilización" reduce la aparente pluralidad de las civilizaciones al número singular. Hemos mostrado que las veintiuna sociedades alistadas en nuestra revista son un número equivalente de representantes de una especie única del género. Sin embargo, nuestros críticos, aunque forzados a acompañarnos hasta aquí, pueden hacer alto en este punto y negar todavía que nuestras veintiuna civilizaciones sean comparables, por razón de que no son contemporáneas. En tanto que siete [1] de ellas viven aún, las otras catorce se han extinguido; y por lo menos tres de esas catorce —la Egipcíaca, la Sumérica y la Minoica— se remontan hasta la "aurora de la historia". Estas tres, indudablemente, y otras quizás, están separadas de las civilizaciones vivientes por el lapso entero del "tiempo histórico".

La respuesta a esta objeción es que el tiempo es relativo, y que el lapso de algo menos de seis mil años que cubre el intervalo entre el surgimiento de esas tres civilizaciones, que son las más tempranas conocidas, y nuestros propios días debe ser medido para el fin de nuestro estudio en la escala temporal pertinente, es decir, no en términos de las vidas de seres humanos sino en términos de los

próximo a nosotros está por tanto desplazándose continuamente... Surge la cuestión de si esta nomenclatura convencional sigue siendo apropiada, si puede clasificarse científicamente como un solo período toda la historia post-medieval, con el mismo derecho y significado con que se lo hace con la Edad Media. 'Historia Antigua' es, naturalmente, un término no-científico, meramente convencional y conveniente; ¿es esto cierto también de 'Historia Moderna'? Cabe pensar que la contestación es afirmativa. Parecería probable que los cambios que comenzaron al final del siglo XVIII, los grandes movimientos de pensamiento que conmovieron el siglo XIX, las implicaciones de las vistas cognoscitivas de largo alcance que han quedado abiertas, marcan una partida tan nueva y notable como cualquiera otra que alcancen nuestros registros, y constituyen una *neuzeit* en el sentido más pleno de la palabra; que en el siglo XIX, como en el XVI, el hombre entró en un nuevo campo de ideas; que tanto del XIX como del XVI estamos justificados al decir

Ab integro saeclorum nascitur ordo.

Si ello fuera así, nuestra nomenclatura debería ser cambiada. Los tres siglos después de Colón deberían llamarse con algún otro nombre, del tipo de 'post-medieval', y 'moderno' debería asignarse al período iniciado por la Revolución Francesa y la formación de la República Norteamericana, hasta que a su vez un nuevo período exija para sí un nombre que no puede designar nunca el mismo objeto." (Bury, J. B.: "The Place of Modern History in the Perspective of Knowledge", en *Selected Essays* (Cambridge 1930, University Press), págs. 55-6.) [Recuérdese lo dicho en la n. 3 en pág. 37; y véase para esto "Nada Moderno y muy Siglo XX", ensayo de Ortega y Gasset publicado en *El Espectador I*, en 1916, y recogido en el vol. 2 de *Obras Completas*, cit. — *N. del T.*]

[1] Contando la del Lejano Oriente en Corea y Japón y la Cristiana Ortodoxa en Rusia como separadas del cuerpo principal de las sociedades respectivas.

lapsos vitales de las civilizaciones mismas. Ahora bien; al examinar las relaciones de las civilizaciones en el tiempo, el número más elevado de generaciones sucesivas que hayamos encontrado hasta ahora es tres; y en cada caso estas tres abarcan entre ellas más aún que nuestro lapso de seis mil años, ya que el último término de cada serie es una civilización aún viva.[1] Si fuéramos a preguntar la opinión de autoridades de nota en el estudio de cualquiera especie de cualquiera forma de vida acerca de si, en principio, es práctica sana comparar entre sí representantes de una especie que se extienden a lo largo de un período que abarca hasta tres generaciones sucesivas, contestarían que obtener ejemplares para la comparación extrayéndolos de una serie de generaciones que se extienda hasta muchas veces ese número es incontestablemente buen método, porque uno de los rasgos universales de la vida en este planeta, tal como la conocemos por observaciones de todas sus formas, es que toma mucho más de tres generaciones que los caracteres de la especie cambien en medida tal que produzcan alguna diferencia específica.

El hecho de que, en nuestra revista de las civilizaciones, no hayamos encontrado en ningún caso un número de generaciones sucesivas mayor que tres, cuando se lo mira junto al hecho de que no hayamos encontrado más de veintiún representantes de la especie en total, significa que ella es muy joven en términos de su propia escala temporal. Además, su edad absoluta hasta la fecha es muy corta comparada con la de la especie hermana llamada "sociedad primitiva". Hemos advertido ya que al datar el surgimiento de las civilizaciones más tempranas que se conozcan ni siquiera llegamos hasta seis mil años antes de nuestro propio tiempo. Por otro lado, no faltan razones para creer que la raza humana ha existido durante varios centenares de miles de años;[2] y que las sociedades primitivas son coetáneas del hombre mismo —o, más bien, que son anteriores a él, dado que la vida social es una condición que la evolución del hombre a partir del sub-hombre presupone; y sin la cual esa evolución no podría razonablemente haber ocurrido.[3]

[1] Las varias series mencionadas son la minoica-helénica-occidental, minoica-helénica-cristiana ortodoxa, minoica-siríaca-islámica y sumérica-índica-hindú (suponiendo que se compruebe la relación que hemos conjeturado entre la Civilización Sumérica y la Índica).

[2] Sir James Jeans sugiere, en *The Universe around Us* (Cambridge 1929, University Press), pág. 13, las cifras sigientes:

Edad de la Tierra	cerca de	2.000.000.000	años
„ „ „ Vida	„	300.000.000	„
„ del Hombre	„	300.000	„
„ de las Civilizaciones	„	6.000	„

[3] Esta afirmación puede ser sustentada suficientemente citando a dos autoridades, helénica la una y occidental la otra:

"Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος ... ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος ... ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός.

Podemos ver ahora que la objeción a la que estamos respondiendo descansa sobre un simple error de razonamiento. El "tiempo histórico" al que se representa como siendo un lapso tan vasto que abre una gran sima entre las historias de las civilizaciones que yacen en los extremos opuestos de él, es en realidad sinónimo del tiempo que ha trascurrido desde la primera edad de la que se sabe que hayan existido en ella representantes de la especie "civilización". Por tanto, *ex hypothesi*, algunos representantes de esta especie se remontan hasta "la aurora de la historia" en este sentido; y, con "historia" implícitamente definida en esta forma, la afirmación es tautológica y sus implicaciones cronológicas carecen de significación. Las medidas cronológicas significativas son, primero, la razón entre el tiempo durante el cual la especie ha existido hasta la fecha y la duración media de sus representantes en cuanto indicada por el número más elevado de generaciones que podemos hallar; y, segundo, la razón entre el tiempo durante el cual la especie ha existido hasta la fecha y el tiempo durante el que han existido las sociedades primitivas, y desde la data en que, bajo su égida, el subhombre se transformó en hombre. Si asignamos a la antigüedad del hombre cerca de 300.000

"El hombre es por naturaleza un animal político; y aquel que es insocial según su naturaleza y no por accidente es o bien deficiente o bien superior al hombre... La sociedad es un fenómeno natural y que es anterior al individuo... Y aquel que es incapaz de vivir en común o que no lo necesita por ser autosuficiente no es miembro de la sociedad, de modo que es o animal o dios." (Arístóteles: *Política I*, 1, 9-12 (1253*a*).)

"Por su constitución, tanto corporal como espiritual, el hombre no puede existir como individuo aislado... El hombre se halla en realidad entre los animales gregarios; es decir, aquellas razas de animales en las que cada individuo vive permanentemente en asociaciones fijas (*verbände*). Estas asociaciones pueden ser descritas como asociaciones sociales (*soziale verbände*) por el hecho de que unen a cierto número de individuos únicos homogéneos en una 'compañía'.

"Todo el desarrollo espiritual del hombre presupone la existencia de grupos en que individuos determinados están en esa relación de sociedad, grupos, además, con límites bien definidos. En primero y principal lugar, es imposible que el instrumento más importante del hombre, el lenguaje —la primera de las cosas que lo hacen humano y la primera que creó las condiciones para construir nuestro pensamiento formulado— haya sido creado por el hombre aislado o en la relación de padres a hijos. Él ha nacido en virtud de las necesidades de comunicación de seres que, ocupando posiciones equivalentes, están asociados por intereses comunes y un tráfico regulado. Asimismo, la invención de instrumentos, la obtención del fuego, la cría del ganado, el establecimiento en lugares fijos, etc., son posibles sólo en un grupo, o, al menos, sólo han adquirido importancia por el hecho de que aquello que ha sido primero obra afortunada de un individuo se convierta en propiedad de la asociación entera. El hecho, por último, de que los usos en general, el derecho, la religión y todas las demás posesiones espirituales del hombre sólo hayan podido surgir en tales asociaciones, no requiere, por cierto, exposición. Por todo ello, la organización en asociaciones tales (hordas, tribus), con las que nos encontramos en la experiencia dondequiera que hallamos hombres, es no sólo tan vieja como el hombre mismo, sino más aún: es el supuesto del surgimiento del género humano como tal." (Eduard Meyer: "Elemente der Anthropologie", *Geschichte des Altertums*, I (1), 4ª ed., Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), págs. 5-8. Compárese con Bagehot, W.: *Physics and Politics*, 10ª ed. (Londres 1894, Kegan Paul), págs. 136-7.)

años, se hallará que la antigüedad de las civilizaciones, muy lejos de ser coetánea con la historia humana, cubrirá menos del dos por ciento de su lapso actual: menos de 6.000 años entre 300.000. En esta escala temporal, las vidas de nuestras veintiuna civilizaciones —distribuídas sobre no más de tres generaciones de sociedades y concentradas en menos de una quincuagésima parte de la vida de la humanidad— deben ser consideradas, en un enfoque filosófico, como contemporáneas entre sí.[1]

(d) LA EQUIVALENCIA FILOSÓFICA DE TODOS LOS REPRESENTANTES DE LA ESPECIE

A esta altura nuestros críticos concederán tal vez que las civilizaciones son comparables, pero objetarán probablemente que esta comparabilidad es meramente formal. ¿No está su alcance limitado a ciertas características externas? Y cuando tomamos en cuenta valores interiores, ¿no hallamos que las diferencias de valor entre una civilización y otra son tan vastas que no puede formularse ningún juicio comparativo de valor entre ellas? Respecto al valor, por tanto, ¿no debemos, acaso, trazar una distinción absoluta entre las civilizaciones valiosas y las que no lo son? Y, suponiendo que la categoría valiosa

[1] La ilustración siguiente de la contemporaneidad filosófica de las civilizaciones es, aunque trivial, iluminadora:

"Jamais, dans les variations continuelles de la mode, les Minoennes n'eurent la noblesse d'attitude que donneront aux Grecques et aux Romaines les plis des voiles flottants et la retombée naturelle des molles draperies. Ce qui les caractérise plutôt, à la grande surprise de ceux qui les voient pour la premiére fois, c'est le cachet occidental de toilettes qui semblent parfois copiées sur les derniers modèles de Paris. Certaines dames de Cnosse, de Haghia Triad[h]a ou de Pseira donnent d'abord une extraordinaire impression de luxe et d'élégante recherche par le bariolage des étoffes et la richesse des ornements: les couleurs s'harmonisent et s'opposent; les dessins les plus variés se combinent gracieusement, et l'étoffe est parsemée à profusion de plissés et de bouillonnés, de broderies et de passementeries multicolores. Mais plus étonnantes encore sont les formes qu'affectent les deux pièces dont se composent [?compose] le vétement, la jupe et le corsage. Le coupe en rappelle à chaque instant les modes les plus singulières, parfois les plus extravagantes, qu'on ait imaginées depuis la Renaissance jusqu'à nos jours.

"De pareilles resemblances seraient inexplicables, si elles ne provenaient pas d'une filiation commune et d'une évolution parallèle, quoique non synchronique. Il fut un temps, bien avant l'âge du metal, où les races destinées à vivre dans l'Égéide et celles qui devaient peupler l'Europe occidentale s'habillaient pareillement. Du costume néolithique, et peut-être paléolithique, sortirent, par un développement plus ou moin prompt, le costume minoen et le costume moderne. Avec les différences résultant de climats differents ou dues à des fantaisies individuelles, les Égéens ont, dans l'espace de deux millénaires, fait subir au costume féminin les modifications que les peuples septentrionaux, retardés par la longue predominance des modes grecques et romaines, ont mis trois millénaires de plus à produire. Ayant à faire des costumes qui prenaient leur point d'appui à la taille, les couturières de l'époque minoenne et celles d'aujourd'hui n'ont pu satisfaire l'éternelle coquetterie des femmes qu'en donnant à des créations forcément indépendantes des formes semblantes et les mêmes accessoires." (Glotz, G.: *La Civilisation Égéenne* (París 1923, La Renaissance du Livre), págs. 88-9.)

resultara no estar representada por más de un espécimen, ¿no nos llevaría esto de vuelta, por otro camino, a la "unidad de la Civilización" (donde "Civilización" en el singular estaría igualada con el raro elemento de valor de las "civilizaciones" en plural)?

La primera respuesta a esta objeción es la que hemos dado antes, al discutirse la "unidad de la Civilización". El valor es intrínsecamente subjetivo; y hallaremos que los miembros de cada civilización, si se los fuerza a abandonar la afirmación de que la suya propia es la única que existe, recaerán en la afirmación de que es la única civilización que posee valor alguno. Tenemos aquí simplemente la vieja ilusión egocéntrica bajo una nueva forma.

La segunda respuesta es que el valor, como el tiempo, es relativo. Si examinamos nuestra especie "civilización" *in vacuo*, estaremos propensos *ex hypothesi* a ordenar sus ejemplares en una escala valorativa en la que están distribuídos de extremo a extremo, tal como teníamos que distribuirlos sobre todo el lapso del "tiempo histórico" cuando se igualó el "tiempo histórico" con el tiempo durante el cual han existido las "civilizaciones". A fin de obtener una escala valorativa para las civilizaciones que, en lugar de ser simplemente relativa, sea en algún sentido absoluta, debemos compararlas, respecto al valor, no sólo entre sí, sino también por un lado con la meta común de sus esfuerzos y por otro con las sociedades primitivas de las que se distinguen por una diferencia específica común. Debemos medir los grados de valor en que todas están por debajo de la meta de sus propios esfuerzos y asimismo los grados en que sobrepasan la mayor medida común de valor alcanzada por las sociedades primitivas; y al formular estos varios juicios valorativos debemos fijar el valor de cada civilización en el grado más alto que se le haya conocido en tiempo alguno de su historia.

Este último requisito es importante, porque las civilizaciones no son condiciones estáticas de las sociedades, sino movimientos dinámicos [1] de tipo evolutivo. No solamente no pueden permanecer quietas, sino que no pueden dar marcha atrás sin violar su propia ley de movimiento, tal como los automóviles en una calle de "mano única" violan los reglamentos de tránsito si, en lugar de salir de ella por el lugar prescrito en el extremo final, dan marcha atrás y tratan de salir por el lugar prescrito por donde han entrado a la calle con pleno conocimiento de la regla sobre "mano única". Si aplicamos este símil a nuestras veintiuna civilizaciones, vemos que ninguna de ellas, que sepamos, ha logrado hasta ahora recorrer el largo entero de la calle y dejarla por la salida final; y que catorce

[1] Esto lo implica ya la forma de la palabra latina supositicia *civilisatio*, de la que deriva la palabra inglesa [y española, etc.] "civilización". En latín, los sustantivos abstractos formados de raíces verbales añadiendo el sufijo *"tio"* connotan siempre movimientos o procesos o acciones. Para la significación de esta característica de las civilizaciones, véase ulteriormente la Parte II.B, *infra*.

de ellas han salido mal paradas por dar marcha atrás, violando la regla, antes de haber completado su tránsito, y por chocar entonces entre sí, o ser excluídas de la ruta por constituir un peligro público. En cuanto a las siete que se ven en la calle en este momento, no intentaremos averiguar sin más ni más cuáles de ellas están ya deslizándose hacia atrás y cuáles, si las hay, obedecen todavía la ley de las civilizaciones moviéndose hacia adelante.[1] Hemos seguido el símil lo bastante lejos ya para nuestro propósito actual. Resulta claro que si deseamos medir, sobre una escala absoluta de logros, los desempeños respectivos de todos los coches que hayan entrado en tiempo alguno a la calle, los puntos de sus recorridos que tienen significación para nosotros son los puntos extremos que, desde el primero hasta el último, hayan alcanzado respectivamente en momento alguno. Esos puntos nos dan la distancia que ha faltado a cada uno para alcanzar la salida de la calle, que es la meta común de sus esfuerzos, así como la distancia que ha adelantado cada uno más allá de la entrada a la calle, que es el punto donde esos vehículos anticuados de tracción animal llamados sociedades primitivas han sido forzados por los reglamentos de tránsito a detenerse. Nada aprenderíamos sobre sus logros relativos si tomásemos nuestras medidas desde puntos de sus recorridos posteriores al momento en que han comenzado a retroceder, cuando estuvieran recorriendo de nuevo, en la dirección inversa, el terreno que ya habían dejado detrás suyo en su avance. Parejamente, tampoco aprenderíamos nada si tomáramos nuestras medidas a partir de puntos en los recorridos que estuvieran en un momento tan inicial de sus movimientos hacia adelante, que equivaliera a que se hallaran en terreno que aun el automóvil de menos éxito de los que hayan entrado en momento alguno en la calle había conseguido dejar atrás antes de comenzar su retroceso. Por tanto, para nuestro propósito de comparar desempeños, debemos medir las distancias desde el punto extremo alcanzado en momento alguno por los varios participantes en sus recorridos respectivos, desde el primero hasta el último, y efectuar nuestros cálculos sobre esta base.

Ahora bien, si proyectamos estos veintiún puntos sobre un plano de la calle, a escala, descubriremos que no están diseminados aquí y allí a lo largo de toda ella desde la entrada hasta la salida. Los hallaremos arracimados dentro de los límites de una corta sección de la vía. Detrás de ellos habrá un trecho relativamente largo que todos los participantes, desde el último hasta el de más éxito, habrán conseguido igualmente dejar tras sí antes de alcanzar los límites respectivos de sus avances. Frente a ellos habrá otro trecho por el que no ha pasado aún ninguna rueda; y este tramo de suelo

[1] El problema será tratado en la Parte XII, *infra*, después de haber examinado los fenómenos de las génesis y los crecimientos de las civilizaciones en las partes II-III y los fenómenos de sus colapsos y desintegraciones en las partes IV-VIII.

virgen será largo no sólo en comparación con la corta sección en que están concentrados los veintiún puntos de alcance máximo, sino también en comparación con el trecho de terreno común del extremo inferior de la calle. Naturalmente, si limitáramos nuestra atención a la sección que contiene los veintiún puntos y postuláramos que ella debe ser considerada como siendo la longitud total de la calle, llegaríamos a un resultado diferente; pero ninguna significación podría asignarse a cálculos basados sobre un extracto tan arbitrario del plano. Si tenemos en cuenta las posiciones de los puntos en su marco completo —esto es, en relación con el plano de la calle en su totalidad—, veremos que la mayor distancia que separa a cualquiera de ellos de los demás es desdeñable en comparación con las distancias que los separan colectivamente de la entrada de la calle en una dirección y de la salida en la otra. En un enfoque filosófico, deben ser considerados todos como aproximadamente iguales entre sí en valor.

(e) LA COMPARABILIDAD DE LOS "HECHOS" ENCONTRADOS EN EL ESTUDIO DE LAS CIVILIZACIONES

A esta altura nuestros críticos pueden desplazar su ataque dejando las historias de las civilizaciones para pasar a los "hechos" históricos. Concediendo que las civilizaciones sean representantes separados de una especie particular de sociedades que son todas filosóficamente contemporáneas y filosóficamente iguales en valor, pueden presentar la objeción final de que, si bien cabe mostrar así que un estudio comparativo de las civilizaciones es posible en teoría, se vuelve imposible en la práctica por la intratabilidad de los materiales. Las historias de las civilizaciones, pueden afirmar (y dejaremos pasar esta afirmación por el momento, para hacer más definitiva la argumentación), no son otra cosa que sartas de "sucesos" y "hechos" históricos; y todo hecho histórico es intrínsecamente único y por tanto esencialmente incomparable con todo otro hecho.[1] El tópico de que "la Historia se repite" no contiene verdad alguna.

A esta crítica, que es quizás la más sagaz de todas las disparadas contra nosotros hasta ahora, responderemos mansamente. Nos conformaremos con pedir a nuestros críticos que admitan con nosotros que un fenómeno dado puede ser único y por tanto incomparable en algunos respectos, mientras que al mismo tiempo en otros respectos puede ser miembro de una clase y por tanto comparable con otros miembros de esa clase[2] en la medida en que lo cubre la clasifica-

[1] Esta objeción en realidad repite, a propósito de las supuestas partes de las historias de las civilizaciones, la objeción que ha sido examinada y rechazada en I.C (III) (a), *supra*, a propósito de esas historias tomadas como todos.

[2] Recuérdese lo dicho en la n. 3 en pág. 37, y compruébese hasta qué punto es grande la coincidencia de los párrafos anteriores con lo escrito por Ortega en 1928 en "Hegel y la Historiología", recogido en el volumen *Goethe desde Dentro* y en

ción.[1] Esta dualidad en la naturaleza de ciertos fenómenos se refleja en el uso de la palabra "individuo", que no sólo es ambigua, sino que tiene dos connotaciones a primera vista diametralmente opuestas. En algunos casos se la usa para expresar la idea de "unicidad",[2] en otros para expresar la idea de un ente insignificante del cual nada puede decirse, salvo que es miembro de una clase.[3] Obsérvese que esta ambigua palabra no se usa al hablar de cosas inanimadas. Pertenece al vocabulario de la vida. Y admitiremos ahora a nuestros críticos, como pago por la concesión que nos han hecho, que todos los fenómenos de la vida son fenómenos que, poseedores de esta estructura bifronte a lo Jano, son a la vez, pero bajo diferentes aspectos, únicos y comparables. Toda manifestación de la vida es en cierto sentido única, en cuanto contiene dentro de sí —y es ésta su característica esencial— una capacidad para la variación y la mutación que es creadora y original en forma única. No obstante ello, algunas manifestaciones de la vida son en cierta medida comparables, como lo muestra la existencia de las ciencias de la fisiología, biología, botánica, zoología y antropología. La fisiología y la biología comparan las estructuras y mecanismo materiales de la vida estática y dinámicamente. La botánica y la zoología comparan criaturas vivientes individuales a fin de clasificarlas y descubrir en qué forma las clases se relacionan entre sí y en qué orden cronológico han surgido. La zoología incluye en su campo de estudio comparativo el animal llamado hombre; pero como este animal fué gregario antes de tornarse humano, de modo que la humanidad no puede existir ni puede ser estudiada excepto en un contorno social,[4] queda lugar además, evidentemente, para un estudio comparativo de las sociedades humanas, que, sin ser criaturas vivientes, son manifestaciones de la vida.[5]

Bajo el nombre de "antropología" [6] existe una ciencia que lleva a cabo un estudio comparativo de las sociedades primitivas; y nadie duda de que éstas sean realmente susceptibles de ser estudiadas en esa forma. Está, con todo, muy difundida la noción de que el método

---

el tomo 4 de sus *Obras Completas* (Madrid, Revista de Occidente), págs. 521-41, especialmente 528-37. [*N. del T.*]

[1] Para un análisis, a la luz de estos pensamientos, de la naturaleza del Ritmo, véase IV. C (1), tomo 4, *infra.*

[2] Ésta es siempre la connotación de la palabra "individualista".

[3] En frases tales como "un individuo cualquiera", "un individuo anónimo", etc.

[4] V. pág. 200, n. 3, *supra.*

[5] La relación entre las sociedades y los seres humanos que son sus miembros es examinada en III. C (II), tomo 3, *infra.*

[6] La aplicación de este nombre a esa ciencia es más bien arbitraria. Uno esperaría que "antropología" significase aquella rama de la zoología que tiene por objeto el *Genus Homo.* [No se olvide que el criticado por Toynbee es el uso anglosajón. Tanto en alemán como en italiano, francés y español, "antropología" apunta, más que al estudio de las sociedades primitivas, al del hombre directamente, en ésta o aquella dimensión. — *N. del T.*]

comparativo empleado por la antropología es aplicable sólo al estudio de "los pueblos que no tienen historia"; y ella se apoya en la suposición de que el estudio comparativo y el histórico son incompatibles porque "la Historia no se repite". Si se estudia comparativamente a ciertas sociedades con éxito, se da por cierto que este hecho implica que tales sociedades son en cierto sentido "ahistóricas".

"Los pueblos que no tienen historia", queriendo decir con ello las sociedades primitivas, es, por supuesto, una frase que implica una petición de principio; porque inclusive si se demostrase de todas las sociedades primitivas existentes que se hallan hoy día en una condición completamente estática, esto no probaría que han estado siempre en ella desde el comienzo. Al revistar las historias de las civilizaciones hemos hallado que, en las vicisitudes de las sociedades de esa especie, un epílogo sin acción sigue a veces al desenlace del argumento; que el tronco muerto se mantiene a veces intacto después que la savia ha dejado de correr.[1] ¿No pudiera ser asimismo que las sociedades primitivas obstruyeran el suelo con sus despojos mortales? Y ¿no pudiera resultar que todas las sociedades primitivas existentes aún, tal como las vemos ahora, fuesen los troncos muertos de árboles antes vivientes, y que sus condiciones estáticas constituyesen los epílogos de historias que fueron dinámicas en su día? Al fin y al cabo, estas sociedades primitivas no pueden haberse mantenido en una existencia inmóvil desde la eternidad. Esta especie de sociedades debe haber comenzado a existir en algún momento determinado; y sabemos que, después que llegó a existir mediante la adopción de una manera gregaria de vida por cierta especie animal, este animal sufrió —bajo la égida del contorno social primitivo que había creado para sí— la mutación desde el subhombre hasta el hombre. Entrevemos aquí una historia de las sociedades primitivas que debe haber sido tan dinámica en sus movimientos y ha sido por cierto de tanto peso en sus consecuencias como aquélla de las civilizaciones de la que se afirma a veces que es la única digna de ese nombre.

Así, la descripción de las sociedades primitivas como "pueblos que no tienen historia" resulta ser un nombre erróneo —y nuestra presente incapacidad para estudiar su historia se debe, no a alguna cualidad intrínseca de su naturaleza, sino al hecho externo y accidental de que sus historias no han dejado registro alguno, o al menos ningún registro que nos sea al presente asequible[2]—. Queda en pie el hecho, con todo, de que estas sociedades primitivas —tal se admite— son susceptibles de estudio comparativo en la forma en que las conocemos. ¿Qué base hay para suponer que el mismo método de estudio

[1] Véase I.C (II), supra.

[2] Para esta cuestión de las historias perdidas de las sociedades primitivas, véase ulteriormente la Parte II. B, págs. 219-22, *infra*.

no podría extenderse a sus historias pasadas si los registros faltantes llegaran a caer en nuestras manos? Y, por analogía con esto, ¿qué base hay para suponer que las historias de las civilizaciones —que precisamente han dejado registros a los que se iguala a veces con la "Historia" por excelencia— no podrían parejamente estudiarse en forma comparativa?

Al ver que tantas manifestaciones diferentes de la vida resultan efectivamente susceptibles de estudio comparativo, al menos en ciertos respectos, la carga de la prueba recae sin duda alguna sobre aquéllos que afirman que los "hechos" y "sucesos" en las historias de una civilización determinada de la vida —la especie de sociedades llamada "civilización"— son excepciones a la regla dominante, al ser incomparables no meramente en algunos respectos sino en todos ellos en absoluto. *A priori*, la anormalidad de las civilizaciones en ello implicada parece improbable. Además, si llevamos a cabo una investigación empírica de los hechos de la vida humana tal como se manifiestan en las civilizaciones, damos efectivamente con un elemento de regularidad y recurrencia, es decir, un aspecto al que se puede aplicar el método comparativo de estudio. Este elemento es particularmente importante en el tiempo presente de la vida de aquella civilización de que nos toca ser miembros a nosotros mismos. En tanto que nuestros historiadores occidentales están discutiendo la posibilidad de llevar a cabo un estudio comparativo de los hechos históricos, nuestros hombres de negocios de Occidente están ganándose la vida constantemente mediante un estudio comparativo de los hechos de la vida que los rodean. El ejemplo perfecto de tal estudio comparativo para fines prácticos es la compilación y análisis de las estadísticas sobre las que se basan las operaciones comerciales de las compañías de seguros; y algún estudio tal, en que se compilan estadísticas y se obtienen promedios para el fin de formular predicciones, es la base de casi todas las empresas comerciales provechosas en el mundo occidental de hoy. Ahora bien; si, en la práctica, un estudio comparativo de los hechos de la vida en una civilización determinada está siendo llevado a cabo con efectos tales que operaciones comerciales basadas en él rinden provecho, mientras que operaciones del mismo tipo que pasen por alto llevarlo a cabo resultarán probablemente en pérdidas, ésta es seguramente una prueba concluyente, y a decir verdad superabundante, de que es teóricamente posible un estudio comparativo de esos hechos. Así, los hombres de negocios de Occidente avanzan por donde los sabios occidentales temen pisar; y en esta aventura al menos no tenemos por qué vacilar en marchar guiados por nuestros amos de los últimos tiempos.

Comenzaremos en seguida, desde el punto de partida natural, intentando un estudio comparativo de las historias de las civilizaciones en sus génesis.

II

LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

A. EL PROBLEMA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

UNA vez convencidos de que las sociedades de la especie llamada "civilización" son intrínsecamente comparables entre sí, y habiendo decidido intentar un estudio comparativo de los veintiún representantes de la especie que hallamos a nuestra disposición, podemos iniciar ahora nuestra investigación, en su punto de partida natural, considerando cómo llegan a existir las civilizaciones, o, en términos subjetivos, cómo surgen por encima del límite inferior de nuestro campo de visión mental. En esta investigación, debemos tener en cuenta los diferentes modos en que emergen; y si intentamos dar alguna descripción y explicación general del fenómeno, debe ser tal que abarque todos los modos de surgimiento que hayamos observado.

Al identificar representantes de la especie,[1] nuestras exploraciones revelaron ciertos caracteres en los pasados de las civilizaciones que nos sirvieron en primer lugar como hitos para una revista del panorama histórico y nos permitieron después establecer una clasificación provisional de los ejemplares que habíamos identificado. Ella fué determinada por dos criterios.

Nuestro criterio primario fué el origen de la religión de una sociedad dada; el secundario fué el alcance original de su *habitat* geográfico. Basados sobre el criterio religioso, clasificamos nuestras veintiuna civilizaciones en cinco grupos: primero, civilizaciones que continuaron las tradiciones de otras anteriores asumiendo las religiones de las minorías dominantes de esas civilizaciones anteriores; segundo, civilizaciones que fueron "filiales" de otras anteriores al crecer dentro de crisálidas constituídas por iglesias que habían sido creadas por los proletariados internos de esas civilizaciones anteriores. Tales civilizaciones "filiales" se dividieron en dos subgrupos: uno en que los gérmenes a partir de los cuales se crearon las iglesias-crisálida por los proletariados internos de las sociedades "paternas" habían sido indígenas de éstas, y otro en que esos gérmenes habían sido extranjeros respecto a ellas. El cuarto grupo consistía de las civilizaciones que tenían parentesco con otras anteriores por el lazo más tenue de haber derivado sus religiones de los proletariados externos de esas civilizaciones anteriores. En quinto lugar, hallamos

[1] En I.C (I), *supra*.

civilizaciones que, en la medida en que pudiéramos verlo, no tenían ningún "parentesco" con civilizaciones anteriores mediante lazo alguno, por tenue que fuera.

Sobre la base del criterio geográfico, clasificamos nuestras veintiuna civilizaciones en cuatro grupos: primero, civilizaciones cuyo hogar original yacía completamente dentro del hogar originario de alguna civilización anterior; segundo, civilizaciones cuyo hogar originario yacía enteramente dentro de la extensión máxima llegada a ocupar por alguna civilización anterior, pero no enteramente dentro del área que aquella civilización anterior había ocupado originariamente; tercero, civilizaciones cuyo hogar originario yacía en parte dentro de la extensión máxima llegada a ocupar por alguna civilización anterior, pero también en parte fuera de ella, sobre suelo virgen; cuarto, civilizaciones cuyo hogar originario yacía por entero sobre suelo virgen.

Combinando los resultados de estos dos sistemas de clasificación, nos fué posible disponer nuestras veintiuna civilizaciones en una serie continua y distinguir cuáles eran los términos de esta serie. En una extremidad hallamos sociedades tan estrechamente unidas a ciertas civilizaciones anteriores que especulamos sobre si no deberíamos considerarlas como los "troncos muertos" de esas civilizaciones anteriores (y a sus historias como epílogos de las de esas mismas civilizaciones anteriores) antes que como civilizaciones distintas y separadas por derecho propio. En la otra extremidad hallamos sociedades que parecían haber surgido en completa independencia, sin que hubiera huella alguna de civilizaciones anteriores en sus pasados. Al hacer un estudio comparativo de las génesis de las civilizaciones, debemos tomar en cuenta todos estos varios modos de surgimiento.

Es evidente que el problema se hace más grave a medida que descendemos en la serie. En el caso de aquellas sociedades de cuya existencia distinta y separada se duda, es posible que nos veamos relevados de la tarea de explicar sus génesis por hallar que son meramente supervivencias de civilizaciones anteriores que han perdido su vitalidad sin haber sido rejuvenecidas por un segundo nacimiento. En el de aquellas sociedades que no muestran huellas de civilizaciones anteriores en sus pasados, comenzamos sin clave alguna que nos indique cómo han ocurrido sus génesis.

Puede observarse que las sociedades de esta última clase —a las que podemos llamar sociedades "sin parentesco", a fin de distinguirlas de todas aquellas que en alguna manera y grado tienen "parentesco" con civilizaciones anteriores— son una minoría de seis de entre veintiuna,[1] y pertenecen cronológicamente a la infancia de

[1] Estas seis son la Egipcíaca, Andina, Sumérica, Minoica, Sínica y Maya. Si la Civilización Índica resulta no estar en relación con la Sumérica, el número se eleva a siete; y a ocho si la "Cultura del Indo" resulta haber sido independiente de la Sumérica en su origen.

la especie. Desde luego, *ex hypothesi,* incluyen todas las civilizaciones que se hallan a la cabeza de algún árbol genealógico representante de los "parentescos" entre civilizaciones en la dimensión temporal; pero cuando pasamos de fechas relativas a fechas absolutas, observamos además que ninguna civilización "sin parentesco" ha emergido en el Viejo Mundo dentro de los últimos tres milenios, o en el Nuevo Mundo (en cuanto lo sepamos) dentro de los últimos dos, de los seis durante los cuales la especie ha existido hasta la fecha.[1] Por otra parte, observamos también que no menos de ocho civilizaciones "con parentesco" han surgido en el Viejo Mundo, y dos en el Nuevo, dentro de los tres y los dos milenios, respectivamente, en los que no ha habido nuevos surgimientos de civilizaciones "sin parentesco" en el Viejo y el Nuevo Mundo.[2] Estas observaciones cronológicas pueden tabularse en la forma que va en la página siguiente.[3]

De esta tabla parecería que, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, el modo de surgimiento de las civilizaciones "sin parentesco" —esto es, el modo, sea el que fuere, en el que *ex hypothesi* emergieron las civilizaciones de la primera generación—, se volvió obsoleto casi tan pronto como algunas de esas civilizaciones hubieron puesto en operación mediante sus propias vicisitudes un modo alternativo de surgimiento. En los colapsos y desintegraciones de esas civilizaciones "sin parentesco" encontraron su nacimiento las primeras de las civilizaciones "con parentesco"; y, en las condiciones de nuestros días, cuando el mundo entero ha quedado cogido en la red de nuestra civilización Occidental, es todavía perfectamente posible imaginar que esta misma Civilización Occidental entre en colapso y se desintegre a su vez, pero es ya casi imposible imaginar que puedan surgir nuevas civilizaciones sin que tengan "parentesco"

[1] En el Viejo Mundo, las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica emergieron en el IV milenio a. de C., la Minoica quizás en el III, la Sínica quizás en el II. En el Nuevo Mundo, la Civilización Maya parece haber surgido en el último milenio a. de C.; y la Andina, tal como la hallamos en el momento de la conquista española, muestra toda la apariencia de haber tenido una larga historia, aunque nos faltan al presente los testimonios necesarios para reconstruir su cronología con precisión. (Véase, empero, la tabla de pág. 47 de Means, P. A.: *Ancient Civilisations of the Andes* (Nueva York y Londres 1931, Scribner), donde se data la emergencia de la Civilización Andina en una fecha al menos tan remota como el comienzo de la era cristiana.)

[2] Las dos civilizaciones "con parentesco" más jóvenes que cualquiera civilización "sin parentesco" son en el Nuevo Mundo la Yucateca y la Mejicana; las ocho del Viejo Mundo son la del Lejano Oriente (cuerpo principal), la del Lejano Oriente (en Corea y Japón), la Occidental, la Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal), la Cristiana Ortodoxa (en Rusia), la Hindú, la Iránica, la Arábica. Las civilizaciones que tienen "parentesco" con la Sumérica y la Minoica —esto es, la Índica (?), la Hitita, la Babilónica, la Helénica y la Siríaca— se excluyen de la cuenta porque es posible que hayan emergido antes, y no después, que la Sínica.

[3] Los nombres de las civilizaciones del Nuevo Mundo van impresos en bastardilla y los de aquéllas del Viejo Mundo en tipo redondo a fin de desenmarañar una de otra las dos cronologías.

Civilizaciones "sin Parentesco"	*Civilizaciones "con Parentesco"*			
	Parientas mediante Proletariados Externos	"Filiales" mediante Proletariados Internos		Vinculadas mediante Minorías Dominantes
		Con Gérmenes Creadores Extranjeros	Con Gérmenes Creadores Indígenas	
a. de C. 4.000				
Egipcíaca + Sumérica				
a. de C. 3.000				
Minoica				
a. de C. 2.000				
Sínica (?)	Índica + Hitita Siríaca + Helénica			Babilónica
a. de C. 1.000				
Maya *Andina (?)*				
a. de C. d. de C. 0000				
		Del Lejano Oriente (cuerpo principal) Del Lejano Oriente (Corea y Japón) Occidental + Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal)	Hindú	***Yucateca*** + *Mejicana*
d. de C. 1.000				
d. de C. 2.000		Cristiana Ortodoxa (Rusia)	Iránica + Arábica	

con la Civilización Occidental antecedente en algún grado. En otras palabras, la posibilidad de que lleguen a surgir nuevamente civilizaciones "sin parentesco" parece ahora definitivamente excluída por el hecho consumado de la expansión mundial de la Civilización Occidental nuestra en los planos económico y político; y esto sugiere cuál puede haber sido la razón por la que el modo de emergencia de las civilizaciones "sin parentesco" se volvió obsoleto en realidad hace más de tres mil años en el Viejo Mundo y probablemente más de dos mil en el Nuevo, en fechas que en nuestra edad, cuando la especie es aún joven, ya parecen pertenecer a su infancia. La razón es que la expansión mundial que nuestra Civilización Occidental ha logrado en dos planos de la vida social en los tiempos modernos, es meramente la manifestación más evidente, hasta la fecha, de una tendencia hacia la expansión que ha sido desplegada en medida menor por todas las civilizaciones que hayan llegado a existir. Aparentemente está en la naturaleza misma de las civilizaciones ejercer sobre la humanidad de allende sus fronteras ciertas influencias sociales que pueden asimilarse metafóricamente a los impulsos y tirones físicos llamados, en la terminología científica, radiación y atracción. Las fuerzas de radiación y atracción social semejan a sus homónimas físicas en su capacidad para ejercer efectos a distancia inmensa de sus fuentes, siquiera en grados minúsculos. Puede observarse esta característica de su operar en las actividades de las civilizaciones vivientes hoy; y nuestros documentos muestran que los mismos poderes fueron poseídos y ejercidos por los representantes más tempranos de la especie. De ahí podemos inferir que, después que surgieron las primeras pocas civilizaciones, no se tardó mucho (en la escala temporal de las sociedades de esta especie) en que toda la humanidad fuera afectada por su existencia —consciente o inconscientemente, en medida grande o pequeña—. "En verdad, por toda la tierra salió el sonido de ellos, y hasta los cabos de la redondez de la tierra la palabra de ellos"; [1] y las vibraciones de alcance mundial, al ocupar por entero el campo de acción, pueden haber hecho imposible que otros movimientos vibratorios de la misma especie fueran ya generados independientemente en nuevos centros en la manera en que aquellas primeras vibraciones, así monopolizadoras del campo, habían sido generadas ellas mismas originariamente. Esto explicaría por qué todos los movimientos vibratorios ocurridos posteriormente fueron generados en una nueva manera, por derivación. Para dejar nuestra metáfora, explicaría por qué el modo de emergencia de la clase de civilizaciones "sin parentesco" se volvió obsoleto, y se tornó regla, en cambio, el modo de la clase "con parentesco".

Hemos visto ya [2] en qué consiste este segundo modo: si una civilización comienza a perder su poder creador, y cuando ello em-

[1] Romanos X, 18.
[2] En I. C (1) (a), págs. 78-80, *supra*.

pieza a suceder, las gentes por debajo de su superficie y allende sus fronteras, a las que está constantemente irradiando con su influencia y atrayendo hacia su órbita, comienzan a resistir la asimilación, con el resultado de que la sociedad que, en su edad de crecimiento, era una unidad social con un borde exterior constantemente en expansión y simpre indefinido, queda dividida a pesar de sí misma por las tajantes líneas de separación entre una minoría dominante y un proletariado interno y otro externo. La minoría, que ha perdido el poder de influir y atraer, busca en lugar de ello imponerse por fuerza. El proletariado, interiormente "extrañado", se mantiene dentro de la sociedad en desintegración, pero sin ser parte de ella, hasta que ésa haya ido tan lejos que la minoría dominante no pueda ya reprimir los esfuerzos del proletariado por segregarse. En el acto de secesión, cumplido al fin, es concebida una nueva sociedad.[1]

Éste, en suma, parece ser el modo de emergencia de las civilizaciones "con parentesco", en la medida en que lo hemos investigado hasta ahora; pero ¿cómo daremos cuenta de la emergencia de las civilizaciones "sin parentesco"? *Ex hypothesi*, no surgieron en virtud de secesiones de sociedades más antiguas de la misma especie. Podemos sólo suponer que emergieron en virtud de mutaciones de sociedades pertenecientes antes a la especie hermana —esto es, en virtud de la mutación de una sociedad primitiva en civilización—. Esta suposición concuerda con la cronología; sabemos, en efecto, que la especie primitiva de sociedades ha existido durante centenares de miles de años antes que las primeras civilizaciones llegaran a existir. A decir verdad, no ignoramos que las sociedades primitivas fueron anteriores a la humanidad misma, que sólo se volvió humana bajo su égida.[2] La suposición está también de acuerdo con lo que conocemos de la tendencia general de la evolución, que normalmente procede de lo más simple a lo más complejo. Finalmente, la ausencia de toda otra posibilidad alternativa — οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ'ἀπὸ πέτρης —[3] nos fuerza virtualmente a aquella suposición; y si las civilizaciones "sin parentesco" no hubieran derivado ni de otras civilizaciones ni de sociedades primitivas, deberían haberse originado en concursos fortuitos de seres humanos no-sociales, *quod est absurdum*, ya que seres humanos no-sociales son algo tan fabuloso como el cíclope o el leviatán. Admitir esto sería cosa tan razonable como hacer revivir las fantasías de la mitología y sostener que las primeras civilizaciones brotaron de la tierra o cayeron del cielo.

[1] Hemos visto que una nueva sociedad, de la clase "con parentesco", deriva su ser a veces de un proletariado interno y a veces de uno externo; y hemos dejado como cuestión por discutir la de si una sociedad que continúa la existencia de una minoría dominante puede considerarse sociedad distinta y separada por derecho propio. (Véase I.C (II), *supra.*)

[2] Véase págs. 200-1, *supra.*

[3] *Odisea*, XIX, 163.

Dando por cierto, pues, que las civilizaciones "sin parentesco" han surgido en virtud de mutaciones de sociedades primitivas y que las civilizaciones "con parentesco" lo han hecho en virtud de secesiones a partir de civilizaciones preexistentes, hemos de explicar, en términos tales que resulten aplicables a los dos modos en que la emergencia de las civilizaciones cae bajo nuestra observación, cómo y por qué ellas han surgido.

B. LA NATURALEZA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

Al ponernos a investigar cómo han surgido las civilizaciones, nos cabe la elección entre comenzar, sea con la mutación de las sociedades primitivas en civilizaciones "sin parentesco", sea con el surgimiento de civilizaciones "con parentesco" en virtud de secesiones de proletariados a partir de civilizaciones preexistentes. El segundo de estos modos de emergencia ya se ha dado en la realidad más frecuentemente que el primero; y hemos visto que hay razón para creer que el futuro es suyo. Por otro lado, del modo mutacional puede esperarse, a primera vista al menos, que entrañe un cambio mayor y por consiguiente más visible; de suerte que si examinamos primero este modo, cabe esperar hallar menos dificultad, desde este ángulo de enfoque, para obtener alguna intuición de la naturaleza general del fenómeno que estudiamos ahora.

La medida de la mutación de una sociedad primitiva en civilización será dada por la diferencia entre las dos especies de sociedades que ahora existen lado a lado. Hasta ahora, hemos dado por sentada esa diferencia. Nuestro próximo paso es buscar los rasgos en que consiste.

No estriba en la presencia o ausencia de instituciones; hallamos,[1] en efecto, que éstas, que son los vehículos de las relaciones impersonales en que todas las sociedades tienen su existencia, son atributos del género entero y por tanto propiedad común de las dos especies. Las sociedades primitivas tienen sus propias instituciones características —el ἐνιαυτὸς δαίμων[2] y su ciclo, el totemismo y la exogamia; tabús, iniciaciones y clases de edad; segregación de los sexos, en ciertas etapas de la vida, en establecimientos comunales separados— y algunas de estas instituciones son ciertamente tan complejas y tal vez tan sutiles como las que son características de las civilizaciones.[3]

[1] Véase I. C. (III) (e), Anejo, págs. 492-4, *infra*.

[2] La religión del ciclo agrícola anual. [*N. del T.*]

[3] La complejidad y sutileza que a veces despliegan las instituciones primitivas están ilustradas en la institución melanesia del *kula*, brillantemente descrita y estudiada en *The Argonauts of the Western Pacific* (Londres 1922, Routledge) por B. Malinowski.

[El *kula* es una ceremonia consistente en un viaje por mar tras el cual el grupo

Tampoco distingue a las civilizaciones de las sociedades primitivas la división del trabajo; porque aunque en general desempeña un papel más importante en sus vidas, y su importancia tiende a aumentar a medida que crecen, podemos distinguir al menos los rudimentos de la división del trabajo también en las vidas de las sociedades primitivas. Por ejemplo, los reyes primitivos, que parecen "hombres aptos para todo servicio" y "hombres-orquesta" indiferenciados, por contraste con los jefes ejecutivos de comunidades políticas en sociedades que están en proceso de civilización, resultan ser especialistas cuando los observamos en su propio contorno social y los comparamos con la masa de sus compañeros de tribu. Los magos y herreros y trovadores primitivos son especialistas en el mismo grado.[1]

A decir verdad, la división del trabajo puede ser una condición necesaria para la existencia de instituciones y por tanto un rasgo genérico en las vidas de las sociedades, ya que resulta difícil concebir cómo podrían existir las instituciones sin cobrar cuerpo en alguna forma en las personas de ciertos seres humanos investidos así con determinadas funciones sociales. En las sociedades primitivas estas encarnaciones son a veces completas —las instituciones y sus personificaciones humanas se identifican entonces absolutamente las unas con las otras en los pensamientos y sentimientos de aquellos que participan en las relaciones sociales mantenidas por este medio—. En las civilizaciones se da usualmente mayor capacidad para distinguir los cargos de aquellos que los desempeñan y las personalidades de los títulos y uniformes; y se halla a veces un esfuerzo consciente por eliminar el factor personal y colocar estas relaciones esencialmente impersonales sobre base abiertamente impersonal. Y sin embargo la tendencia a personificar las instituciones no muere sin más. En los Estados Unidos, donde han sido abolidos los títulos oficiales y reducidos a un mínimo los uniformes oficiales, el arraigado deseo de estas demostraciones bien visibles ha

---

que lo ha emprendido trueca con el grupo visitado objetos que no tienen valor económico alguno, pero a los cuales se adhiere gran prestigio y cierto carácter sagrado. Al cabo de algún tiempo el grupo visitado debe emprender otro viaje para pasar los objetos recibidos al miembro siguiente de la cadena *kula*. Todo ello rodeado de una serie complejísima de sutiles formalidades y hechizos. — *N. del T.*]

[1] Los más celebrados representantes míticos de estas tres profesiones —*e.g.* Merlín el mago, Hefesto el herrero y Homero el trovador— fueron concebidos en comunidades cuyos miembros, a través del contacto con civilizaciones, habían cesado de ser enteramente primitivos y habían sido trasformados de salvajes en bárbaros. (Para esta trasformación véase V. C. (I) (c) 3, tomo 5, *infra*). La cojera de Hefesto y la ceguera de Homero indican que en las sociedades primitivas, incluso en aquellas del tipo más refinado, la tendencia hacia la división del trabajo es todavía tan débil que normalmente no logra afirmarse sino en individuos imposibilitados de llegar a ser "hombres-orquesta" por defectos físicos imposibles de superar. Debe existir esa condición negativa antes que las fuerzas positivas de las aptitudes personales y necesidades sociales puedan entrar en juego a favor de la especialización. Para el efecto estimulante del impedimento físico, tal como lo ilustran estos ejemplos, véase ulteriormente II.D (VI), *ad init.*, tomo 2, *infra*.

hallado salidas no-oficiales —por ejemplo, las ceremonias de asociaciones privadas como los Rotarianos, los Elks,[1] los Knights of Columbus,[2] las Daughters of the American Revolution [3] o el Ku-Klux-Klan.[4] En el Imperio Británico, donde "la Corona" ha sido piadosamente conservada después que sus poderes han quedado trasferidos a media docena de parlamentos, esta encarnación medieval de la unidad política ha adquirido en los últimos tiempos un nuevo e imprevisto valor institucional como *trait d'union* entre los Estados miembros de la Comunidad de Naciones Británica. La relación en que esas naciones se hallan, y desean hallarse, entre sí, entraña una antinomia lógica entre el autogobierno parlamentario de cada Estado miembro y la unidad política de la Comunidad como todo; y de ahí que esta relación no pueda expresarse en los términos lógicos de una relación constitucional entre los parlamentos que han heredado separadamente los poderes poseídos otrora por "la Corona". De otro lado, puede hallar expresión, y en efecto la halla, en la institución, encarnada en un ser humano, de un monarca personal que "reina pero no gobierna" en cada uno de sus dominios.

Vemos aquí un aparente anacronismo que adquiere valor nuevo en una edad nueva. Pero el hecho es que en toda edad de toda sociedad las instituciones dependen para su mantenimiento de los servicios de especialistas en alguna medida; tales seres humanos quedan revestidos de significado simbólico y de prestigio en los corazones y mentes de sus congéneres. Esto sucede inclusive en esferas vitales en que la tradición está lejos de dominar. En tanto que millones de seres humanos que se consideran a sí mismos súbditos británicos encuentran sus encarnaciones del Imperio Británico en el Rey o el Príncipe de Gales, otros millones que se consideran a sí mismos ciudadanos norteamericanos hallan las del "americanismo" en Edison o en Henry Ford. Para casi todos los occidentales en nuestra generación, la maestría de la Sociedad Occidental en la ciencia abstracta se encarna en Einstein, su maestría en la ciencia aplicada en Marconi, su espíritu de aventura en Lindbergh, su destreza física en los atletas profesionales, su fuerza física en los pugilistas profesionales y su belleza física en las estrellas cinematográficas. Es una condición universal de la vida social que la mayoría de los miembros de una sociedad determinada estén de continuo extendiendo el exiguo radio de sus vidas personales al vivir vicariamente a través

[1] Los "Alces", una de las numerosas órdenes o asociaciones a las que son tan aficionados los norteamericanos. Ésta fué fundada en 1868. [*N. del T.*]

[2] Véase la n. anterior. Los "Caballeros de Colón" son una sociedad fundada en 1882. Sus miembros deben ser católicos. [*N. del T.*]

[3] "Hijas de la Revolución Americana". V. ns. anteriores. Esta asociación patriótica femenina fué fundada en 1830. [*N. del T.*]

[4] V. ns. anteriores. Ésta es la segunda de dos asociaciones patrióticas secretas surgidas en los estados sureños para imponer la supremacía blanca. La primera fué disuelta por ley de 1871. La actual, aparentemente más inofensiva, fué fundada en 1915. [*N. del T.*]

de las actividades representativas de un corto número de sus congeneres; y la división del trabajo entre esta mayoría y esta minoría es inherente a la naturaleza de la sociedad misma.

El complemento de la división del trabajo y antídoto contra ella es la imitación social o mímesis,[1] que puede definirse como la adquisición, a través de la imitación, de "bienes" sociales —aptitudes o emociones o ideas— que los adquirentes no han creado ellos mismos y que podrían no haber llegado a poseer jamás si no hubieran encontrado e imitado a otras gentes en cuya posesión se hallaban ya esos "bienes". También la mímesis es un rasgo genérico de la vida social.[2] Su operación puede observarse tanto en las sociedades primitivas como en las civilizaciones. Opera, empero, en diferentes direcciones en las dos especies. En las sociedades primitivas, tal como las conocemos, la mimesis se dirige hacia la generación más vieja de los vivos y hacia los antepasados muertos que, sin que se los vea pero no sin que se los sienta, están allí, como respaldo de los más ancianos de entre los vivos, reforzando su poder y realzando su prestigio. Cuando la mimesis está dirigida así hacia atrás en dirección al pasado, rige el uso, y la sociedad permanece estática. Por otro lado, en las sociedades en proceso de civilización, la mimesis está dirigida hacia personalidades creadoras que arrastran a otros tras sí porque son precursores en el camino hacia la meta común de los esfuerzos humanos. Cuando la mimesis está así dirigida hacia adelante en dirección al futuro, se quiebra la "corteza del uso" [3] y la sociedad está en moción dinámica por un camino de cambio y crecimiento.

En este contraste entre un movimiento dinámico y una condición estática, hemos llegado por último a una diferencia entre las civilizaciones y las sociedades primitivas; pero, al preguntarnos si la diversidad así empíricamente observada es permanente y fundamental, hallamos que la respuesta es negativa.

Hemos observado ya que, si sólo sabemos de sociedades primitivas en una condición estática, ello es meramente consecuencia accidental

[1] En este Estudio se usa la palabra griega (μίμησις, de μιμεῖσθαι) a fin de evitar las connotaciones de "imitación ininteligente" o "imitación satírica" que acompañan al vocablo inglés derivado "mímica". [*Mimicry* es la palabra inglesa. Lo mismo puede decirse de su equivalente española. — *N. del T.*] Por mímesis, tal como la palabra se usa aquí, se denota imitación social "sin prejuicios".

[2] David Hume distinguió la importancia histórica de la mímesis, como lo muestra el pasaje siguiente de su ensayo *Of National Characters*: "La mente humana es de naturaleza muy imitativa; y no es posible a un grupo dado de hombres tener comercio con frecuencia sin adquirir cierta semejanza de modales y comunicarse recíprocamente tanto vicios como virtudes. La propensión a la compañía y la sociedad es fuerte en todas las criaturas racionales; y la misma disposición que nos da esa tendencia nos hace adentrarnos profundamente en los sentimientos de los demás y ocasiona que pasiones e inclinaciones similares corran por contagio, digámoslo así, a través de todo el grupo o núcleo de compañeros."

[3] Bagehot, W.: *Physics and Politics*, 10ª ed. (Londres 1894, Kegan Paul), págs. 27 y 35.

del carácter fragmentario de nuestro conocimiento.[1] Todos nuestros "datos" para el estudio de las sociedades primitivas resultan provenir de representantes de la especie que están en las últimas fases de sus historias; pero donde nos abandona la observación directa, un razonamiento nos informará que deben haberse dado fases anteriores en las historias de las sociedades primitivas en que éstas se estaban moviendo más dinámicamente que civilización alguna hasta la fecha, al menos en cuanto lo sepamos. Hemos observado [2] que las sociedades primitivas deben ser anteriores a la humanidad, ya que el hombre no pudo haber devenido humano salvo en un contorno social; y esta mutación del subhombre en hombre que se cumplió, en circunstancias de las que no poseemos registro alguno, bajo la égida de sociedades primitivas, fué un cambio más profundo, un paso más largo en el crecimiento, que cualquier progreso que el hombre haya logrado hasta ahora bajo la égida de las civilizaciones.[3]

Las sociedades primitivas, tal como las conocemos por observación directa, pueden ser asimiladas a gente que está yaciendo aletargada sobre una saliente de la ladera de una montaña, con un precipicio por debajo y otro por encima; las civilizaciones pueden ser asemejadas a compañeros de esos "Durmientes de Éfeso" [4] que acaban de incorporarse y han comenzado a ascender por la escarpa, en tanto que nosotros, por nuestro lado, podemos asimilarnos a observadores cuyo campo de visión está limitado a la saliente y al pie del precipicio superior y que hemos llegado a la escena en el momento en que toca a los diferentes miembros del grupo hallarse en estas posturas y posiciones. A primera vista podríamos inclinarnos a trazar una distinción absoluta entre ambos grupos, aclamando a los escaladores como atletas y desechando a las figuras yacentes como paralíticos; pero, pensándolo mejor, hallaremos más prudente suspender el juicio. [5]

1 Véanse págs. 207-8, *supra*, en I. C (III) (e).

2 Véanse págs. 200-1, *supra*.

3 No podemos medir el grado de este cambio y crecimiento a no ser que obtengamos más conocimiento que el que poseemos al presente —y hasta haberlo obtenido— sobre "el eslabón perdido" entre el hombre y el antepasado anterior que es común al hombre y a los monos antropoides. No podemos reconstruir este "subhombre" por analogía con los antropoides, puesto que éstos representan una línea de crecimiento divergente a partir de los antepasados comunes. Con todo, aun en el estado actual de nuestro conocimiento, podemos afirmar confiadamente que había una sima más grande entre el "subhombre" y el hombre primitivo que la que hay entre el hombre primitivo y el hombre en proceso de civilización. Bagehot postula una especie de estadio "pre-primitivo" en el que nuestros antepasados fueron "salvajes carentes aún de los hábitos fijados de los salvajes". (*Op. cit.*, págs. 112-13. *Cf.* págs. 134-5.)

4 Alusión a la vieja leyenda cristiana de los siete jóvenes de Éfeso. [*N. del T.*]

5 Esto no escapa a Platón en la *República* (372 *d-e*), al final del primer esbozo de lo implicado en una sociedad (πόλις) (369*b*-372*d*). En este esbozo Platón hace que los personajes de su diálogo tracen los lineamientos de una sociedad de la especie primitiva. A continuación Glaucón se queja de que han descrito "una sociedad de cerdos" (ὑῶν πόλιν) —en lo que hay una posible reminiscencia del pasaje famoso de la *Odisea* (Libro X, vs. 133-574) en que los compañeros de

Al fin y al cabo, las figuras yacentes no tienen por qué ser en realidad paralíticos; ya que no es posible que hayan nacido en la saliente, y ningún músculo humano salvo los suyos propios puede haberlos elevado, a lo alto de la pared del precipicio que se abre debajo de ellos, hasta este lugar de respiro. Lejos de ser paralíticos, deben ser atletas avezados que han escalado con éxito la pendiente que está debajo de ellos y que se hallan todavía disfrutando de un bien ganado descanso después de sus recientes esfuerzos.[1] Por otra parte, sus compañeros que están escalando en este momento acaban de dejar esta misma saliente y de comenzar a trepar por la pared del precipio superior; y, ya que la próxima saliente no está a la vista, no sabemos lo alta o ardua que pueda resultar esta segunda pendiente. Sabemos sólo que es imposible detenerse y descansar antes de que la próxima saliente, sea cual fuere el punto en que se halla, sea alcanzada. Así, aun si pudiera estimarse la fuerza, destreza, serenidad y coraje de cada uno de los que escalan ahora, no podríamos juzgar si alguno de ellos tiene alguna perspectiva de ganar la saliente no vista, allá arriba, que es la meta de sus presentes esfuerzos. Podemos, empero, estar seguros de que algunos de ellos no la alcanzarán jamás.

Contemplamos aquí, en nueva guisa, el mismo espectáculo que contemplamos antes cuando vimos las civilizaciones en forma de conductores que buscan dejar una calle de "mano única" por la salida final.[2] Sólo nos toca dar a esta calle de "mano única" un declive cuesta arriba y luego empinar el declive hasta que se torne escarpado para trasformar a los conductores de uno de los símiles en los alpinistas del otro. Tal como para los automóviles, una vez que han entrado en la calle, no hay otra alternativa que la de abandonarla por la salida final o retroceder, parejamente, los alpinistas, una vez que han comenzado a trepar por la pendiente, no tienen otra alternativa que alcanzar la saliente de allá arriba o caer; y tal como vimos a muchos automóviles retroceder hasta ser excluídos de la ruta, y a otros hasta sufrir accidentes fatales, parejamente, podemos ver a muchos de nuestros alpinistas cayendo ya —algunos para morir, otros para una "muerte en vida" infamante en la saliente inferior—. Estos otros yacen lado a lado con los cadáveres en descomposición de sus compañeros que —*felices opportunitate mortis* [3]— se han librado de los dolores del fracaso mediante su aniquilación, y también lado a lado

---

Odiseo son trasformados en cerdos por Circe. (Se cita este pasaje en II. D (1), tomo 2, *infra.*) Sócrates consiente entonces en estudiar una sociedad exuberante (τρυφῶσαν) o febril (φλεγμαίνουσαν) —*i.e.*, en nuestra terminología, una sociedad en proceso de civilización— pero señala al pasar que, en su opinión, la sociedad (primitiva) que acaban de esbozar es el tipo genuino del género, en el sentido de que es representativa de él cuando se halla en estado normal de salud.

[1] Sobre este punto véase Bagehot, W.; *Physics and Politics*, 10ª ed. (Londres 1894, Kegan Paul), pág. 42.

[2] En I. C (III) (d), *supra.*

[3] Tácito, *Agrícola*, cap. 45.

con las formas yacentes de esos aparentes paralíticos que no han enfrentado todavía la pendiente que ha derrotado ya a esos infortunados. Inhabilitados para intentar otra vez el ascenso, y habiéndoseles negado el *coup de grâce* de la aniquilación, continuarían yaciendo "aprisionados en miseria y en hierro",[1] soportando los tormentos de Prometeo con el buitre royéndole el hígado, si los dioses no se apiadaran de ellos y les confirieran insensibilidad trasformándolos en piedra, para irse disolviendo a la intemperie con el curso de los siglos, como Níobe en el flanco del monte Sípilo. En el momento en que hemos llegado a la escena, la mayoría de los alpinistas del precipicio que está encima de nuestra saliente ha caído para sufrir una u otra de las penas a la derrota —petrificación o aniquilamiento— y sólo se ve a unos pocos que están todavía ascendiendo trabajosamente. Si pudiéramos mirar hacia abajo siguiendo la pared del precipicio que está debajo de nuestra saliente hasta la próxima saliente inferior, y trasportarnos retrospectivamente a la edad en que esta pendiente inferior era la escena de la acción, descubriríamos casi con toda certeza que los alpinistas que han alcanzado nuestra saliente para descansar allí de sus esfuerzos, antes de enfrentar la próxima pendiente, son una minoría más reducida aún comparados con las innumerables y no recordadas bajas que el escalamiento de esa pendiente costó asimismo en su tiempo.

Hemos seguido ya nuestro símil lo bastante lejos como para haber determinado que el contraste entre la condición estática de las sociedades primitivas, tal como las conocemos, y la moción dinámica de las sociedades en proceso de civilización, no constituye una diferencia permanente y fundamental, sino un accidente del tiempo y lugar de observación. Todas las sociedades primitivas que podemos observar ahora en descanso deben haber estado en moción en algún tiempo dado; y todas las sociedades que han entrado en el proceso de civilización llegarán tarde o temprano a descansar en una manera u otra. Algunas podrán eventualmente llegar a descansar alcanzando (aunque ninguna la ha alcanzado aún) la meta de los esfuerzos humanos: la mutación del hombre en superhombre. Otras han llegado a descansar ya recayendo, muchos antes de haber alcanzado la meta, al nivel de la humanidad primitiva de que partieron. La condición de estas *ci-devant* civilizaciones que han fracasado en sus esfuerzos es estática como la condición de las sociedades primitivas que, por haber tenido éxito en los suyos, aún existen hoy.[2] Respecto a todo lo demás, hay

[1] Salmos CVI, 10.

[2] Si tomamos la dirección de la mimesis como piedra de toque para saber si una sociedad determinada está en cierto momento en condición estática o en actividad dinámica, hallaremos que la mimesis se dirige hacia atrás, cara a los antepasados, en la minoría dominante de una *ci-devant* civilización, tal como lo hace en una sociedad primitiva de las existentes aún, en contraste común con la dirección de la mimesis hacia adelante —cara a las personalidades creadoras— en una sociedad en proceso de civilización que no ha entrado en colapso.

entre ellas la máxima diferencia; y esta diferencia —aquélla entre fracaso y éxito— está enteramente a favor de las sociedades primitivas. Éstas, tal como las vemos hoy, se hallan quietas porque están reponiéndose del desgaste de un esfuerzo afortunado por alcanzar el estado en que persisten ahora. Su quietud no es la de la muerte sino la del sueño; y aun pudiendo hallarse destinadas a no despertar jamás, están al menos vivas todavía. Las *ci-devant* civilizaciones están quietas porque han perdido la vida en un intento sin éxito por trascender el estado en que han recaído ahora. Su quietud es la de las cosas muertas en descomposición; y están muertas a la vez sin duda alguna y sin posibilidad de resurrección, sea que les caiga en suerte estar desintegrándose tan rápidamente como un cadáver en putrefacción o con la lentitud del tronco del árbol que va pudriéndose o de la roca que disuelve la intemperie.

No hemos conseguido hallar el objeto inmediato de nuestra búsqueda, una diferencia permanente y fundamental entre las sociedades primitivas y las civilizaciones; pero incidentalmente hemos logrado alguna luz sobre el objetivo último de nuestra presente investigación: la naturaleza de las génesis de las civilizaciones. Comenzando con la mutación de sociedades primitivas en civilizaciones, hemos hallado que consiste en una transición de una condición estática a una actividad dinámica; y encontraremos que la misma fórmula vale también para el modo alternativo de surgimiento de civilizaciones mediante la secesión de proletariados que se separan de las minorías dominantes de civilizaciones preexistentes que han perdido su poder creador. Tales minorías dominantes son estáticas por definición; ya que decir que la minoría creadora de una civilización en crecimiento ha degenerado o se ha atrofiado hasta convertirse en la minoría dominante de una civilización en desintegración es sólo otra manera de decir que la sociedad de que se habla ha recaído de una actividad dinámica a una condición estática. Contra esta condición estática, la secesión de un proletariado es una reacción dinámica; y a esta luz podemos ver que, en la secesión de un proletariado que se separa de una minoría dominante, se genera una nueva civilización mediante la transición de una sociedad desde una condición estática a una actividad dinámica, tal como sucede en la mutación que produce una civilización a partir de una sociedad primitiva. Las génesis de todas las civilizaciones —la clase "sin parentesco" y aquélla "con parentesco" por igual— podría describirse con la frase escrita por un estadista filósofo occidental de nuestra época un mes después del fin de la guerra general de 1914-1918:

"No hay duda alguna de que la humanidad está otra vez en movimiento. Las bases mismas han sido sacudidas y aflojadas, y las cosas se han vuelto

nuevamente fluídas. Se han levantado las tiendas, y la gran caravana de la humanidad echa a andar otra vez." [1]

¿Cabe decir todavía algo más acerca del tránsito de una condición estática a la actividad dinámica en que consiste la génesis de toda civilización? Sabemos ya algo: este caso de tránsito no es único. Cuando lo estudiamos en nuestro símil de la ladera de la montaña, echamos de ver que la saliente en que observábamos a las sociedades primitivas yacer en sopor y a las *ci-devant* civilizaciones yacer muertas, mientras las sociedades en proceso de civilización escalaban la faz del precipicio superior, era solamente una saliente de una serie; los otros términos de ella estaban fuera de nuestro campo de visión. Todas las sociedades primitivas aún vivientes deben haber alcanzado nuestra saliente desde otra, a la que no se ve, que está debajo, y, en cuanto sepamos, el número de otras salientes sobre la nuestra y por debajo de aquélla puede ser infinito en ambas direcciones. Las alturas que se elevan por encima de nosotros sobrepasan totalmente nuestro poder de estimación, pero tenemos algún barrunto de las vertiginosas profundidades inferiores. Sabemos que es preciso descender por debajo de la saliente desde la cual el subhombre ascendió a hombre, para hallar el nivel del antepasado común a la humanidad y los antropoides.[2] ¿Y cuántos centenares y millares de salientes inferiores deberíamos dejar detrás en nuestro descenso si quisiéramos rastrear el surgimiento de los mamíferos a partir de los vertebrados inferiores y el de los vertebrados a partir de las formas rudimentarias en que la vida misma primero emergió del abismo?

Sin aventurarnos en tal oscuro descenso y ni siquiera permitirnos especular sobre si la serie alternativa de saliente y precipicio, precipicio y saliente, es infinita o finita, podemos observar que la alternación entre superficies horizontales y perpendiculares sobre la ladera de la montaña se repite en una especie de orden, y que la correspondiente alternación entre condición estática y actividad dinámica en las energías de las criaturas vivientes que están tratando de escalar la montaña se repite similarmente en una suerte de ritmo. Este ritmo ha sido señalado por no pocos observadores, pertenecientes a diferentes edades de diferentes sociedades, que concuerdan unánimemente en considerarlo como rasgo fundamental en la naturaleza del universo.

Lo señala, por ejemplo, el estadista filósofo occidental de nuestros días a quien acabamos de citar, el general Smuts, en una exposición de su filosofía del "holismo":

"El 'holismo", tal como lo implica su idea misma, es una tendencia hacia la unidad, una fusión y ordenamiento de elementos múltiples en nuevas

[1] Smuts, J. C.: *The League of Nations: A Practical Suggestion* (Londres 1918, Hodder and Stoughton), p. 71.

[2] Véase la pág. 219, n. 3, *supra*.

unidades. De lo más o menos homogéneo a lo heterogéneo; de la multiplicidad heterogénea nuevamente a una armonía mayor, más avanzada, a una unidad estructural armoniosa cooperativamente ordenada; tal fórmula puede servir como descripción a bulto del proceso 'holístico'." [1]

El mismo ritmo en el universo es distinguido en lo que sigue, desde su propio punto de vista, también por un psicólogo occidental contemporáneo:

"En términos generales, podemos decir que toda evolución va de lo complejo a lo expresado, de lo difuso a lo intenso y otra vez a lo disperso. La vida es un proceso constante de foco y expansión. Ésta es la sístole y diástole del tiempo mismo, la corriente alterna que mueve el universo. A partir de la co-consciencia se ha desarrollado la individualidad autoconsciente; y ¿no debería desarrollarse a partir de la individualidad, en el curso de la evolución, una superconsciencia, una autoconsciencia común?" [2]

Tomaremos nuestra tercera cita de un antropólogo occidental contemporáneo, y ahora más extensamente, ya que el punto de vista de este observador es casi coincidente con el nuestro:

"Puede hallarse un camino de aproximación a la psicología del hombre primitivo en el principio de búsqueda de la unidad que, tal nos parece, es fundamental en la naturaleza humana. Es una tendencia que puede descubrirse en todo el pensamiento y la vida práctica del hombre, sobre los que influye profundamente tan pronto como se vuelve reconociblemente humano, y dondequiera ello suceda. Su presencia en la vida del hombre civilizado no necesita demostración. Bosanquet definía la razón como 'el espíritu de totalidad' o, asimismo, como 'el apetito hacia el todo'. Ciertamente, la actividad característica de la mente, desde la formación de una idea general hasta el gran sistema de filosofía, desde la más humilde percepción hasta las leyes de la ciencia y la uniformidad de la naturaleza misma, desde la más vaga concepción del espíritu hasta la unidad monística de la suprema personalidad de la religión, es el esfuerzo por crear 'todos' en el pensamiento, por organizar la experiencia en una u otra forma de totalidad coherente.

"Fué una de las obras del genio de Spencer para la generalización mostrar que esta tendencia en la mente del hombre no es sino un caso particular del curso general del proceso evolutivo. Esto resulta evidente de las ilustraciones con que acompaña su famosa definición de aquel proceso como tránsito de la materia, a partir de 'una homogeneidad indefinida, incoherente,

[1] Smuts, J. C.: *Holism and Evolution*, 2ª ed. (Londres 1927, Macmillan), pág. 241. ["Holismo", del griego *hólos* (todo), es el nombre con que Smuts ha bautizado su sistema filosófico, en que se asigna papel decisivo en la naturaleza a *todos*, tales como los organismos, por contraste con lo que es meramente partes constituyentes de esos todos. *N. del T.*]

[2] Heard, Gerald: *The Ascent of Humanity* (Londres 1929, Cape), pág. 260.

a una heterogeneidad definida, coherente' [1], mediante una serie continua de 'integraciones' y 'diferenciaciones'. Hallaremos que estos últimos términos son útiles en la exposición del principio de búsqueda de la unidad, ya que concebimos que el progreso del hombre hacia y en la civilización procede por una serie de integraciones, por la formación de todos más y más comprensivos y, sin embargo, más definidos, que están unidos unos a otros por sucesivas diferenciaciones. Lo que ocurre es que el hombre, con su tendencia unificadora, forma una integración primitiva, sea en su vida mental, sea en la práctica. Esta integración es hallada inadecuada al surgir algún poder o idea nueva en el hombre, y la quiebra entonces una diferenciación que aplica el nuevo poder o idea a áreas más amplias de experiencia. Partiendo de los fenómenos y relaciones más diferenciados a que así se ha llegado, la mente en su acuciosa búsqueda de la unidad crea una nueva integración, mayor, más rica y más organizada que la anterior. Esto, a su vez, es seguido por una diferenciación; y así continúa el proceso, el hombre se vuelve cada vez más capaz de integraciones más comprensivas, elevadas y refinadas tanto en su propia vida interior como en sus relaciones sociales exteriores...

"La transición entre las integraciones, inseparable de cada una de ellas como el seno de la ola lo es de las crestas anterior y posterior a él, se opera mediante una diferenciación, que resulta de la presión de alguna nueva necesidad, o de la adquisición de un nuevo poder, o cualquiera otro cambio de la vida interior del hombre o de sus circunstancias exteriores que impulsa su mente a asir y organizar, en virtud de su apetito innato de unidad, un radio y contenido más amplios de experiencia...

"Basta considerar por un momento el estadio de diferenciación para observar que su rasgo característico es que una integración anterior ha sido quebrada y que no se ha formado aún una nueva. Ocurre como con los Hijos de Israel, libertados de la servidumbre de Egipto, en la cual cierta unificación de orden y de tarea designada les era impuesta desde arriba por sus amos, y que se extienden súbitamente por la vida más amplia y más libre del desierto. Es para ellos, empero, una vida de errar continuo, más vaga, más difusa, menos organizada que la existencia más unificada sobre el plano inferior de la esclavitud, al cual, a decir verdad, se sienten por momentos fuertemente inclinados a recaer, sin que lo hagan efectivamente sólo porque una integración más elevada los llama al establecimiento en la Tierra de Promisión... Toda diferenciación en este sentido significa que se abre ante el hombre un campo más amplio de fenómenos y actividades que antes; y por cierto tiempo eluden la capacidad de su mente para captarlos y su esfuerzo práctico por reducirlos a una unidad de comprensión o alguna forma de vida unificada. Vaga por la ancha tierra nueva, ensayando muchas sendas equivocadas y callejones sin salida, llevando a cabo muchas

[1] *First Principles* (4ª ed.), pág. 307.

integraciones falsas, antes que su poder unificador esté suficientemente desarrollado para formar la nueva y más alta integración." [1]

Volviendo la mirada hacia la última generación de la edad de la historia occidental que precedió inmediatamente a la nuestra, hallamos nuestro ritmo señalado —esta vez en las historias de las civilizaciones— por un sociólogo occidental, Saint-Simon. Vió él estas historias como una serie de períodos "orgánicos" y "críticos" alternativos: [2]

"La loi du développement de l'humanité... nous montre deux états distincts et alternatifs de la société: l'un que nous appelons état organique, où tous les faits de l'activité humaine sont classés, prévus, ordonnés par une théorie générale; où le but de l'action sociale est nettement défini; l'autre, que nous nommons l'état critique, où toute communion de pensée, toute action d'ensemble, toute coordination a cessé, et où la société ne presente plus qu'une agglomération d'individus isolés et luttant les uns contre les autres.

"Chacun de ces états a occupé deux périodes de l'histoire. Un état organique précéda l'ère des Grecs que l'on nomme ère philosophique, et que nous préciserons avec plus de justesse par le titre d'époque critique. Plus tard, une nouvelle doctrine est produite, elle parcourt ses différentes phases d'élaboration et de perfectionnement, et établit enfin sa puissance politique sur tout l'Occident. La constitution de l'Eglise commence une nouvelle époque organique qui s'arrête au quinzième siècle, à l'instant où les reformateurs donnèrent le premier signal de la critique continuée jusqu'à nos jours.[3]

"Quelle est la destination de l'homme par rapport à son semblable, quelle est sa destination par rapport à l'univers? Tels sont les termes géné-

[1] Murphy, J.: *Primitive Man: His Essential Quest* (Londres 1927, Milford), págs. 24-5, 26 y 28-9.

[2] Mediante esta *anschauung* intentó reconciliar la teoría de la continuidad de la historia como movimiento único en línea recta con los fenómenos empíricamente observados de decadencia y surgimiento. (Véase pág. 181, n. 4, *supra.*)

[3] Se da una definición más exacta de estos períodos en un pasaje posterior de la misma obra:

"Deux périodes critiques nettement prononcées nous apparaissent dans la durée de vingt-trois siècles: 1° celle qui sépara le polythéisme du christianisme, c'est à dire qui s'étendit depuis l'apparition des premiers philosophes de la Grèce jusqu'à la prédication de l'Évangile; 2° celle qui sépare la doctrine catholique de celle de l'avenir, et qui comprend les trois siècles écoulés depuis Luther jusqu'à nos jours. Les époques organiques correspondantes sont: 1° celle où le polythéisme grec et romain fut dans la plus grande vigueur, et qui se termine aux siècles de Périclès et d'Auguste; 2° celle où le catholicisme et la féodalité furent constitués avec le plus de force et d'éclat, et qui vint finir, sous le rapport religieux, à León X, sous le point de vue politique, à Louis XIV." (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* vol. 41 (París 1877, Leroux), págs. 170-1.

Saint-Simon creía que su propia generación estaba en vísperas del paso del "período crítico" prevaleciente a un nuevo "período orgánico" (*Op. cit.,* vol. 41, pág. 179; vol. 42, págs. 49-50.)

raux du double problème que l'humanité s'est toujours posé. Toutes les époques organiques ont été des solutions, au moins provisoires, de ces problèmes; mais bientôt les progrès opérés à l'aide de ces solutions, c'est-à-dire à l'abri des institutions sociales qui avaient été realisées d'après elles, les rendaient elles-mêmes insufisantes, et en appelaient de nouvelles; les époques critiques, moments de debats, de protestation, d'attente, de transition, venaient alors remplir l'intervalle par le doute, par l'indifférence à l'égard de ces grands problèmes, par l'égoïsme, conséquence obligée de ce doute, de cette indifférence.[1] Toutes les fois que ces grands problèmes sociaux ont été résolus, il y a eu époque organique; toutes les fois qu'ils sont demeurés sans solution, il y a eu époque critique...

"Dans toutes les époques d'une même nature, organique, où critique, quels que soient le lieu et le temps, les hommes sont toujours occupés, dans la durée des premières, à édifier, pendant la durée des secondes, à détruire...

"Dans les premières, de tous les points de la circonférence sociale on voit se diriger sympathiquement tous les esprits et tous les actes vers un centre d'affection; dans les secondes, au contraire, les vieilles croyances, signalées dans leurs vices par des sentiments, par des besoins que l'antique lien social n'avait pu comprendre, attaquées par un présent qui ne se lie plus aux traditions, et qui ne les rattache à aucun avenir, tombent en ruines de toutes parts." [2]

Saltando, ahora, de Saint-Simon a Empédocles (miembro de una sociedad distinta y separada de la nuestra, aunque "paterna" de ella), encontramos el ritmo señalado nuevamente —esta vez, en el flujo y reflujo del universo físico— por este hombre de ciencia helénico.[3] Empédocles atribuye los cambios en la faz del universo, de los que somos empíricamente conscientes, al flujo y reflujo alternados de dos fuerzas que son complementarias entre sí y a la vez antitéticas: una fuerza integrante a la que llama "Amor" y otra desintegrante a la que llama "Odio":

"Diré de un doble [ritmo]. En un movimiento se construye una unidad, a partir de una pluralidad, hasta ser una sola existencia; en otro movimiento

[1] "Le cachet des époques critiques, comme celui des grandes déroutes, c'est l'egoïsme." (*Op. cit.*, vol. 41, pág. 113.)

[2] Bazard: "Exposition de la Doctrine Saint-Simonienne", en *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, vol. 41 (París 1877, Leroux), págs. 86-7, 171-2, 177, 205.

[3] Se pasa por alto a veces la naturaleza rigorosamente científica del pensamiento de Empédocles, en parte por la brillantez de las imágenes con que expresa ideas que no podrían comunicarse en forma alguna sin cierta suerte de simbolismo, y en parte porque, como Erasmus Darwin y Lucrecio, ha escogido exponer su sistema de ciencia natural en verso, y ha empleado un estilo tradicional y altamente amanerado, creado originariamente para tratar temas por entero diferentes y que sólo puede ser puesto al servicio de la ciencia física por un *tour de force*. [Erasmus Darwin, hombre de ciencia y poeta inglés del siglo XVIII, autor de *The Botanic Garden*. Además, abuelo de Carlos Darwin. — *N. del T.*]

se desintegra, para formar una pluralidad a partir de una unidad [1]. Esta perpetua alternación no cesa jamás. En un movimiento todas las cosas se juntan en una unidad en Amor; en otro movimiento se dispersan todas en la enemistad de la Lucha. De esta suerte, en la medida en que una unidad ha aprendido a surgir de una pluralidad y en que luego, mediante la desintegración de esa unidad, asoma nuevamente una pluralidad, tienen comienzo, y su existencia no es eterna. Sin embargo, en virtud de esa perpetua alternación incesante, son también eternos —inmutables— en su ciclo [2]... Tal como fué antes, así será después; y jamás, tal lo pienso, será el Tiempo Infinito vaciado de estos dos [3]... Vemos al Amor expelido del Universo por la Lucha. Pero tan pronto como la gran Lucha ha sentado sus reales sobre los miembros [del Universo] y ha ascendido al lugar de honor en la plenitud del tiempo que les ha sido establecido por amplio juramento, para cumplir su turno y volverse [4] [la Lucha comienza a retroceder y el Amor a avanzar nuevamente. En este movimiento inverso], cuando la Lucha ha alcanzado la profundidad máxima del remolino y el Amor ha penetrado hasta el centro del vórtice, entonces en el Amor se juntan las cosas todas en una sola unidad —no abruptamente, sino alcanzando la integración espontáneamente desde diferentes puntos—. De esta mezcla fluyen innumerables familias de criaturas mortales. Sin embargo, hay muchas cosas que quedan sin mezclar en los intersticios que separan las que se están mezclando, a saber, todas aquellas que la Lucha aún tiene en suspenso. Porque la Lucha no ha efectuado un retiro completo e inculpable hasta los límites últimos del círculo, [5] sino que ha continuado dentro parcialmente, a la vez que se ha retirado en parte de los miembros [del Universo]. Tan pronto como la Lucha cumplía cada etapa de su retirada, el Amor sin tacha la seguía en su avance gentil y divino, y rápidamente quedaba trasformado allí en cosas mortales lo que antes había aprendido a ser inmortal, y quedaba fundido lo que antes había estado separado; se efectuaba la alteración de sus cursos. De esta mezcla fluyen innumerables familias de criaturas mortales, múltiples en sus estructuras, maravilla que contemplar [6]... [Pero el Amor completa su conquista sólo para ser expelido del universo a su turno una vez más.] Esto es manifiesto en los miembros del cuerpo humano. En un movimiento se juntan en una unidad todos los miembros que han cobrado cuerpo en el día culminante de la vida vigorosa; y luego en otro movimiento son desmembrados por las fuerzas malvadas de la Lucha y arrojados en dispersión cada uno por sí solo, a la resaca donde

[1] Empédocles, Fragmento 17, vs. 1-2. (Ésta, y las referencias siguientes, corresponden a Diehls, H.: *Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1: Empedokles.)

[2] Fragmento 17, vs. 6-13.

[3] Fragmento 16.

[4] Fragmento 30.

[5] Presumiblemente "círculo" significa aquí "esfera", ya que Empédocles, como algunos hombres de ciencia occidentales de nuestra generación, concibe el universo como una esfera finita, aunque no hay pruebas de que comparta la concepción ulterior de que esta esfera finita sea sin límites.

[6] Fragmento 35.

el mar de la Vida rompe sobre la playa de la Vida. Así, parejamente, sucede con las plantas y con los peces que habitan en las aguas y las bestias que se guarecen en las montañas y las aves que se deslizan con el sostén del ala." [1]

Las dos fuerzas o fases alternantes en el ritmo del universo a las que Empédocles llama Amor y Odio han sido también distinguidas —en forma por entero independiente de la corriente del pensamiento helénico— por observadores del mundo sínico, que las han llamado Yin y Yang.[2] El núcleo del ideograma chino que significa Yin parece representar oscuras nubes que se espesan ocultando el sol, mientras que el núcleo del ideograma que significa Yang parece representar el disco desnudo del sol que emite sus rayos. En el uso cotidiano original, Yin parece haber significado el lado de una montaña o de un valle que está en la sombra, y Yang el lado expuesto al sol.[3] Los filósofos chinos concibieron a Yin y Yang como dos clases distintas de materia. En cuanto sustancias, Yin simbolizaba el agua, y Yang el fuego.[4] En cuanto fases del Universo, simbolizaban las estaciones; y la alternación anual regular de las estaciones sugería la concepción sínica de cómo se relacionan entre sí Yin y Yang. Cada uno llega por turno a la culminación a expensas del otro; con todo, aun en el ápice de su expansión nunca sumerge al otro completamente, de modo que, al alejarse su flujo, tal como lo hace siempre después de alcanzar la marca más alta, queda siempre libre para expandirse un núcleo del otro elemento, a medida que su rival y compañero perpetuo se contrae, hasta que llega a su tiempo al punto decisivo opuesto en que todo el movimiento comienza por entero de nuevo.[5]

Esta concepción sínica de Yin y Yang fué recogida y elaborada sistemáticamente en términos metafísicos [6] por los pensadores de la

[1] Fragmento 20. Sólo sobrevive del poema de Empédocles otro pasaje pertinente. Es el Fragmento 26, que describe el ritmo en términos idénticos (repitiendo, literalmente, los versos 7-13 del Fragmento 17) a propósito de la producción de las criaturas vivientes mediante la interacción rítmica alternante de los Cuatro Elementos.

[2] Se los menciona siempre en este orden —Yin, la condición estática, primero, y Yang, la actividad dinámica, luego— y nunca al revés. (Forke, A.: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises* (Munich y Berlín 1927, Oldenbourg), pág. 110.)

[3] Maspéro, H.: *La Chine Antique* (París 1927, Boccard), pág. 482.

[4] Compárese con la antítesis, en las concepciones de la ciencia física helénica, entre el ἀήρ húmedo, brumoso, inerte, frío, y el αἰθήρ seco, claro, enérgicamente circulante, ardiente.

[5] Para la concepción sínica de Yin y Yang, véase Forke A.: *The World-Conception of the Chinese* (Londres 1925, Probsthain), págs. 161-200.

[6] Tal tratamiento metafísico, por filósofos del Lejano Oriente, de una concepción sínica aplicada originariamente al universo físico, parece haber sido sugerida por la influencia del pensamiento budista que había entrado en el mundo del Lejano Oriente portada por el Mahayana. (Hackmann, H.: *Chinesische Philosophie* (Munich 1927, Reinhardt), págs. 346-7.)

Sociedad del Lejano Oriente (la civilización "filial" de la Sínica) en el renacimiento intelectual que se desarrolló en la edad de la Dinastía Sung. Según el filósofo Shao Yung (*vivebat* 1011-77 d. de C.), el Yang es producido al comienzo de la moción, el Yin, a su final: al comienzo del reposo es creado lo blando; al final, lo duro; el reposo y el movimiento, Yin y Yang, blandura y dureza, alternan continuamente y se siguen uno a otro. Según los cinco filósofos neoconfucianos (*vivebant* 1017-1200), cuyo pensamiento fué resumido por el último y más grande de ellos, Chu Hsi (*vivebat* 1131-1200 d. de C.), el ritmo Yin-Yang es similar al movimiento rítmico de los pulmones al respirar;[1] Yin y Yang son contracción y expansión; "Yang emite y Yin trasforma"; no es frecuente encontrar uno de ellos en estado puro, y el uno se traslapa con el otro;[2] no son sustancias materiales sino los correlatos abstractos del movimiento del principio fundamental del universo, Li, que se "asienta sobre el Yin y el Yang tal como un jinete sobre su caballo".[3]

"Lo Absoluto (Tai-chi) se mueve y engendra el Yang. Una vez que el movimiento ha llegado a su ápice, sigue el reposo. Del reposo surge el Yin; y cuando el reposo ha alcanzado su límite máximo, sigue nuevamente el movimiento. Así tenemos alternativamente ya movimiento, ya reposo. Ambos juntos forman la base de la cual crecen por separación Yin y Yang, de modo que éstos son los dos modos."[4]

Esta concepción, en su forma final, es expuesta como sigue por un bien dotado estudioso occidental del pensamiento sínico y lejano-oriental:

"El Principio Último ha operado desde toda la eternidad, y opera incesantemente ahora, por un proceso dinámico en virtud del cual la Naturaleza Animada y la Inanimada han existido desde toda la eternidad. Este proceso es representado como pulsativo, como sucesión de estados expansivos activos e intensivos pasivos; sucesión que, como se ha indicado ya, nunca tuvo comienzo. El Principio Último, en su operación expansiva activa, constituye y produce el Yang o Esencia Positiva; en su operación intensiva pasiva constituye y produce el Yin o Esencia Negativa. Cuando la fase expansiva activa del proceso ha alcanzado su límite extremo, la operación se torna pasiva e intensiva; y cuando la fase intensiva pasiva ha alcanzado su límite extremo, la operación se torna nuevamente activa y expansiva; cada una de las fases arraiga en la otra en el curso de una especie de vibra-

[1] Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, pág. 114.
[2] Hackmann: *Chinesische Philosophie*, pág. 335.
[3] Chu Hsi, citado por Forke: *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises*, pág. 64.
[4] *"Tai-chi tu: Hsing-li ching-i"*, I. 5 v, citado por Forke en *The World-Conception of the Chinese*, pág. 201. La totalidad de la precedente explicación del desarrollo por el Lejano Oriente del concepto de Yin y Yang está tomada de Forke, *op. cit.*, págs. 200-23, salvo donde se dan otras referencias.

ción subjetiva o acción doble expansiva e intensiva, que no es, sin embargo, moción espacial. No sólo toda existencia material y mental de la que tengamos conocimiento se originó por el proceso descrito —si es que podemos hablar de la originación de aquello que ha existido desde la eternidad—, sino que todas las existencias subsisten ahora en virtud del mismo proceso, que se opera en incesante repetición." [1]

De los varios símbolos en que diferentes observadores de diferentes sociedades han expresado la alternación entre una condición estática y una actividad dinámica en el ritmo del universo, Yin y Yang son los más adecuados, porque expresan la medida del ritmo directamente y no mediante alguna metáfora derivada de la psicología, la mecánica o las matemáticas. Usaremos por tanto estos símbolos lejano-orientales en el presente Estudio desde aquí en adelante; y hallaremos que esta notación se presta fácilmente para la música de otras civilizaciones. En el *Magnificat* oiremos el canto de gozo del Yin al pasar a Yang:

> Mi alma engrandece al Señor, y mi espíritu se regocijó
> En Dios mi Salvador;
> Porque miró la humildad de su esclava.

En el Coro Místico en que culmina la Segunda Parte de *Fausto* oiremos el canto de gozo del Yang al volver, una vez cumplido su curso, a Yin:

> Alles vergängliche
> Ist nur ein Gleichnis;
> Das Unzulängliche,
> Hier wird's Ereignis;
> Das Unbeschreibliche,
> Hier ist's getan;
> Das Ewig-Weibliche
> Zieht uns hinan.[2]

En la autorrevelación del Espíritu de la Tierra al sabio que evoca por la vehemencia de su lucha espiritual este fortísimo poder, oiremos el pulso mismo del ritmo alternante:

> In Lebensfluten, im Tatensturm
> Wall'ich auf und ab,
> Webe hin und her!

[1] Meadows, T. T.: *The Chinese and their Rebellions* (Londres 1856, Smith, Elder), pág. 343. Compárese con aquello de Eduard Meyer: "Was zersetzt, baut auf; und was baut auf, führt wieder zur Zersetzung" (*Geschichte des Altertums*, vol. I (1), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín, 1921, Cotta, pág. 161); y su "Jede Idee, sobald sie sich verwirklicht, in ihr Gegenteil umschlägt; denn kein Gedanke vermag die Wirklichkeit in ihrer Totalität zu umfassen" (*op. cit.*, pág. 182).

[2] Goethe: *Fausto*, vs. 12.104-11.

Geburt und Grab
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid. [1]

C. LA CAUSA DE LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

I. UN POSIBLE FACTOR NEGATIVO: LA *VIS INERTIAE*

Acabamos de establecer la naturaleza de las génesis de las civilizaciones. Son latidos particulares de una pulsación rítmica general que corre a través de todo el universo. Es evidente que más allá de esto no podemos llegar en la comprensión de cómo ocurren tales génesis. En esta búsqueda hemos alcanzado las Columnas de Hércules; το πόρσω δ'ἔστι σοφοῖς ἄβατον κἀσόφοις, οὔ νιν διώξω· κεινὸς εἴην.[2] Sin embargo, podemos inquirir todavía por qué han ocurrido las génesis de las civilizaciones cuando lo han hecho. ¿Por qué no comenzaron a ocurrir hasta hace menos de 6.000 años, cuando el hombre, después de su ascenso desde el subhombre, había estado yaciendo aletargado en el nivel de la humanidad primitiva por unos 300.000 años? Y si el hombre se contentó con su condición primitiva durante tan largo tiempo, ¿qué lo ha movido, durante estos últimos seis mil años, a hacer una serie de dinámicos esfuerzos para elevarse sobre sí mismo y ascender al nivel de superhombre?

Un factor negativo que puede explicar la larga pausa en el nivel primitivo, antes de que fueran realizadas las primeras tentativas hacia la civilización, es la *vis inertiae* [la fuerza de la inercia]. El antropólogo occidental contemporáneo que ya hemos citado [3] a propósito de Yin y Yang, o, como él los llama, "integraciones" y "diferenciaciones", describe acertadamente el efecto de ese factor:

"Hay, sin duda, no poca verdad en llamar a las integraciones lugares de descanso, campamentos, en la marcha nómada [del hombre]. Porque en la evolución del hombre, como en la de todo ser viviente, hay acción y reacción entre inercia y variabilidad. En todo el campo de la vida, el reposo es más fácil que el movimiento; hay entonces economía de energía, lo cual, en igualdad de condiciones, favorece la supervivencia. De ahí la tendencia de los organismos a mantenerse en una integración que 'trabaje bien', esto es, en la cual haya un equilibrio más o menos perfecto entre la criatura

[1] *Fausto*, vs. 501-9.
[2] Píndaro: *Tercera Oda Olímpica, ad fin.*
[3] V. págs. 224-5, *supra.*

viviente y las condiciones de su supervivencia. Mientras se mantenga la adaptación del organismo al medio, se puede continuar existiendo sin cambio alguno por períodos geológicos enteros. Esto explica la persistencia hasta la edad actual de formas arcaicas de vida, como el peripato, que es casi una forma intermedia entre insecto y gusano, el anfioxo, un vertebrado muy primitivo, y los marsupiales. Parejamente, el hombre puede mantenerse dentro de cierta integración de su vida a lo largo de edades inmensas, siempre que la adaptación de sus necesidades y poderes al medio continúe siendo sustancialmente la misma y que ninguna diferenciación en su vida, o en la de sus congéneres, o en las condiciones externas de existencia, suscite un nuevo esfuerzo para lograr la supervivencia o para avanzar hacia un período más adelantado de su desarrollo. Permanece así por un período enorme en el estadio paleolítico de cultura, en lo que respecta a sus utensilios y armas, sin duda porque esos pedernales sin pulimento son suficientes para asegurar su supervivencia contra las condiciones naturales que amenazan su vida, contra los animales que compiten con él, y contra los miembros de su propia especie que no están mejor armados o equipados que él." [1]

Nuestro antropólogo llama a esta fase Yin, en la que el hombre reposaba en el nivel de humanidad primitiva, la "integración del uso", mientras que da el nombre de "integración del instinto" a la fase Yin, precedente, en la que el subhombre reposaba en la saliente [2] inferior antes de embarcarse en su esfuerzo, a la postre fructuoso, por alcanzar la calidad humana.[3]

"La integración del uso —y es ésta una observación vital— recobra mucho de la naturaleza estática y la estabilidad del estadio instintivo y de la integración del instinto, y se resiste así notablemente a la diferenciación, en virtud de su adaptación a inmensas variaciones del contorno —en otras palabras, en virtud de su poder de supervivencia sin necesidad de nuevos comienzos—. La estabilidad y resistencia a la diferenciación o cambio por parte de

[1] Murphy J.: *Primitive Man: His Essential Quest.* (Londres 1927, Milford), pág. 26-7.

[2] V. pág. 219. [*N. del T.*]

[3] ¿Podemos nombrar las fases Yang con las que han alternado estas dos fases Yin? La "integración del uso" ha sido seguida, en las génesis de las civilizaciones, por una "diferenciación de la actividad intelectual". ¿Fueron asimismo intelectuales las dos diferenciaciones que siguieron y precedieron respectivamente a la "integración del instinto"? Carecemos de datos que nos permitan contestar esta pregunta en la línea de la evolución que ha conducido hasta el hombre desde el antepasado común al ser humano y a los antropoides. Es más probable que obtengamos respuesta si desviamos nuestra atención hacia la línea representada por los insectos que aún permanecen en la "integración del instinto". Hay al menos un estudioso de la vida de los insectos que se inclina a pensar que "el instinto comenzó como acto razonado" y que "se convirtió en automático" —esto es, "se convirtió en instintivo"— sólo tras un largo proceso de repetición. (Hingston, R. W. G.: *Problems of Instinct and Intelligence* (Londres 1928, Arnold) pág. 268.) Esta cuestión es retomada en la Parte III. A, tomo 3, *infra.*

esta integración son tan grandes, que retiene a una vasta porción de la humanidad incivilizada en el estadio cultural del uso tribual a través de incontables generaciones; y sin la irrupción de influencias y condiciones civilizadoras habría conservado a esos pueblos, y en muchos casos así lo hace, en un estado de desarrollo detenido, a semejanza de esas formas primarias de vida animal y vegetal que sobreviven hasta la edad actual. La integración del uso, sin embargo, es quebrada al fin por diferenciaciones inevitables..." [1]

Ya en detalle, este observador describe el efecto de la *vis inertiae,* tal como opera en los usos de las sociedades primitivas, en los términos siguientes:

"La fuerza del uso, el uso de la tribu, se basa... en su adaptación a un grado del desarrollo mental en el que el esfuerzo de la acción es preferido al esfuerzo del pensamiento, más exigente, especialmente si es coordinador y prolongado. Su poderosa atracción consiste en la evasión, por medio de soluciones prácticas a los problemas de la vida, del esfuerzo que la reflexión impone a los mal desarrollados poderes coordinadores del cerebro salvaje. El resultado de ello es la formación de un sistema de creencias y prácticas que domina en tal forma a gran parte de la humanidad en todas las edades hasta el presente, y que está, a su modo, tan profundamente unificado, que merece ser llamado la integración del uso... Su máxima desventaja estriba en que el esfuerzo mental necesario para quebrar las tradiciones y prácticas inveteradas tribuales es tan difícil como lo es para el individuo la superación de hábitos personales arraigados; y en realidad mucho más difícil aún, porque la consciencia colectiva en el estado primitivo, y aún más allá de él, con los instintos sociales en su entraña a la manera del hierro en el hormigón armado, es extremadamente resistente a cualesquiera alteraciones. La tendencia a descansar en lo que ha demostrado ser seguro es mucho más fuerte que el impulso aventurero de lanzarse a lo nuevo y lo desconocido. Esto explica los innumerables callejones sin salida en la historia de la raza, el estancamiento en que quedan tantas tribus por largos períodos. La autoconservación parece estar completamente a favor de la inercia... Esta integración del uso, que es el próximo y prolongado lugar de descanso del hombre después de la integración del instinto, es ilustrativa de la dificultad para mantener la postura erecta de la mente, y de la tendencia a reincidir en formas varias de descanso del esfuerzo y fatiga mentales que son características del hombre primitivo." [2]

La *vis inertiae,* así atrincherada en el uso, explica bastante bien la pausa del hombre en el nivel de la humanidad primitiva durante unos 300.000 años; pero ¿por qué, en los últimos 6.000, ciertos miembros de la raza humana, en ciertas sociedades, han superado

[1] Murphy, *op cit.*, pág. 31.
[2] Murphy, *op. cit.*, pgs. 82-3. Compárese en Bagehot, W.: *Physics and Politics,* 10ª ed. (Londres 1894, Kegan Paul), pág. 58-60.

su inercia lo bastante como para pasar de ese estado Yin a un nuevo arranque de actividad Yang? Cuanto mayor peso asignemos a la *vis inertiae* como factor retardante, mayor será el momento que debemos adscribir al factor positivo, sea éste el que fuere, que con sus ímpetus ha puesto nuevamente la vida humana en movimiento. Este factor desconocido deberá ser el próximo objeto de nuestra investigación.

II. POSIBLES FACTORES POSITIVOS

(a) RAZA Y CONTORNO [1]

1. Raza

La Teoría de la Raza y el Sentimiento Racial

Buscamos, pues, ahora, el factor positivo que, durante los últimos 6.000 años, ha sacudido a parte de la humanidad del estado Yin que podemos llamar "integración del uso" para lanzarla a una actividad Yang que podemos llamar "diferenciación de la civilización". Son varias las direcciones alternativas en las que se puede ir por este factor positivo. Cabe buscarlo en alguna cualidad especial de los seres humanos que han efectuado esta transición particular de Yin a Yang en las veintiuna ocasiones de las que tenemos conocimiento; o en algún rasgo especial del contorno en que ha ocurrido la transición; o, por último, puede buscárselo en alguna interación entre el microcosmos y el macrocosmos, en alguna proeza de la raza enfrentada con una incitación del contorno. Examinemos estas alternativas una por una. Consideremos primero el factor raza, y en segundo lugar el factor contorno, cada uno en y por sí mismo. Si ninguno de ellos resulta capaz, aislado, de generar el impulso del que, *ex hypothesi*, debemos dar razón, entonces habremos de hallar nuestra incógnita en algún producto de los dos factores, si es que en absoluto la encontramos. Pudiera ser que cuando actúan uno sobre otro bajo ciertas condiciones produzcan efectos que no sigan a su acción bajo otras condiciones, sea separados sea juntos —como el aire y el gas de la nafta, al ser mezclados en un carburador e introducidos en una cámara de combustión, producen explosiones suficientemente poderosas para mover la máquina de un automóvil, aunque el aire en la atmósfera y la nafta en el tanque permanezcan inertes.

Raza es el término usado para denotar alguna cualidad innata

[1] [*Environment*]. "Contorno" me parece preferible a "ambiente", para traducir *environment*. Primero, porque la idea nuclear que encierra la etimología de "contorno" es más próxima a la idea correspondiente en *environment* que la idea encerrada en "ambiente". Segundo, porque con "contorno" se cubre más elásticamente que con "ambiente" tanto el medio físico como el social. Tercero, porque "contorno" cuenta con el respaldo decisivo de la autoridad de Ortega, en todos sus escritos de los últimos quince o veinte años. [*N. del T.*]

distintiva en cualquier género o especie u otra clase o grupo de criaturas vivientes. Los elementos raciales que nos interesan aquí son cualidades psíquicas o espirituales distintivas, tal vez innatas en ciertas sociedades de seres humanos, que pueden resultar ser el factor positivo que impulsó a estas sociedades hacia la civilización. La psicología, empero, y particularmente la psicología social, es un estudio que está todavía en la infancia; y hasta ahora todas las discusiones sobre raza en las que ésta es considerada desde nuestro punto de vista parten del postulado de que hay una correlación permanente y precisa entre hipotéticas características raciales de orden psíquico en los seres humanos y las características raciales que se manifiestan en nuestro físico. Las marcas distintivas de la raza física saltan a la vista —hasta cuando ésta es ineducada y las distinciones son sutiles y minúsculas—. Esta sensibilidad humana a la raza, en el aspecto físico de la naturaleza humana, puede ser excrecencia de la facultad sexual —aunque más bien descarta este parecer el hecho de que, dentro del *Genus Homo,* no hay diferencias de raza física que tengan el efecto sexual de hacer estéril un cruce—. Sea cual fuere la explicación de nuestra sensibilidad respecto a la raza física, su existencia indudable como elemento del que somos bien conscientes se presta para producir dos consecuencias intelectuales fértiles en errores. Nos hace suponer que un fenómeno del cual nuestras percepciones son tan agudas debe ser proporcionalmente simple para nuestro entendimiento, cuando lo cierto es que nuestro conocimiento científico sobre la raza en su aspecto físico no es en realidad apreciablemente mayor que nuestro conocimiento sobre ella en su aspecto psíquico. En segundo lugar, nos lleva a dar por cierto —sin prueba y aun sin ni siquiera presunciones a su favor— el postulado de una correlación entre raza física y raza psíquica que acabamos de mencionar. Antes de dar estos azarosos saltos intelectuales en la obscuridad, rara vez nos detenemos a considerar que nos ponemos a explicar una incógnita en términos de otra.[1]

En el mundo occidental de nuestros días están muy en boga las explicaciones raciales de fenómenos sociales. Según ellas, ciertas diferencias raciales del físico humano, miradas como inmutables en sí mismas y como testimonio de diferencias raciales de la psique humana igualmente inmutables, dan razón de las diferencias entre las fortunas y logros de las diferentes sociedades humanas que observamos empíricamente. Estas "teorías raciales", que siempre parten de las dos suposiciones sobre las que hemos llamado la atención, son ejemplos

[1] "Hier hat erst unsere Zeit dem äusseren Gegensatz eine innere Bedeutung beigelegt, und manche in Absurde überspannte Theorien haben dem Rassenfaktor eine Bedeutung zugeschrieben, die ihm niemals zugekommen ist und aller geschichtlichen Erfahrung ins Gesich schlägt". (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 1 (I), 4ª edición (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta) pág. 77.)

sorprendentes de un fenómeno que ya hemos aprendido a descontar, a saber, la influencia del medio social sobre el estudio histórico.

La creencia de que las diferencias de raza física son inmutables no es peculiar de esta edad de nuestra sociedad. La pregunta académica de "¿Puede el etíope mudar su piel, o el leopardo sus manchas?" [1] anticipa, en imagen poética, la adaptación hecha por el racista occidental moderno de la proposición del biólogo occidental moderno según la cual los caracteres adquiridos no son trasmisibles —doctrina ésta que no por hallarse formulada en prosa está sentada con más seguridad—. La boga actual del racismo en Occidente, empero, tiene realmente poco que ver con ésta o aquella hipótesis científica corriente. Prejuicio tan fuerte como éste no puede ser explicado por causa tan racional. El moderno prejuicio racial occidental no es tanto una distorsión del pensamiento científico como un reflejo seudo-intelectual del sentimiento racial occidental; y éste, tal como lo vemos en nuestro tiempo, es consecuencia de la expansión de nuestra Civilización Occidental sobre la superficie de la tierra a partir del último cuarto del siglo XV de nuestra era.

Este sentimiento ha surgido por el contacto, con frecuencia bajo condiciones no poco embarazosas, entre sociedades cuyos miembros resultan estar en extremos opuestos del margen de variedad de raza física que se encuentra en el *Genus Homo*. A nuestra civilización occidental le ha tocado emerger y desarrollarse entre pueblos de la Europa Occidental que pertenecen, por su físico, a ciertas variedades de la "raza blanca" que nuestros etnólogos han llamado "caucásicas". Explorando la superficie entera del planeta, estos occidentales blancos han topado con representantes de todas las demás razas físicas de la humanidad, y en la mayoría de los casos en que se han establecido permanentemente más allá de los angostos límites de la Europa Occidental, en ultramar, han llegado a vivir entremezclados geográficamente con miembros de una o más de estas otras razas: en América, Sudáfrica y el África Oriental con negros africanos; en estas dos últimas regiones también con representantes de las razas de tez oscura de la India; en Australia con los enteramente primitivos "negros"; en Nueva Zelandia con los maoríes polinesios; y en todas partes de Australasia, así como a lo largo de la costa occidental de América del Norte, con representantes de la llamada raza amarilla de China y Japón.

En todos estos países de ultramar donde gente blanca de la Europa Occidental se ha arraigado a toca ropa de representantes de otras razas se dan tres elementos en la situación que, juntos, llegan a explicar bastante bien la fuerza y virulencia del sentimiento racial occidental en nuestro tiempo. Primero, la gente blanca ha establecido su supremacía sobre la de otras razas con la que ha llegado a dividir sus nuevos hogares. Luego, estos amos blancos han abusado de

[1] *Jeremías* XIII, 23.

su poder, casi en todas partes, en alguna forma y en algún grado. En tercer lugar, los obsesiona un perpetuo terror de que algún día las posiciones se inviertan; de que, a causa del mayor número, o debido a una adaptación más perfecta al clima local, o por su capacidad para sobrevivir con un nivel inferior de subsistencia, o por su disposición para ejecutar trabajos físicos o intelectuales más duros, el hombre de color pueda en su día poner fin a la supremacía del hombre blanco y quizás hasta establecer una supremacía propia sobre éste. "Muchos primeros serán postreros, y postreros primeros"; [1] y si alguna vez ello llega a suceder, los hijos del hombre blanco deberán esperar que los pecados de sus padres caigan sobre sus cabezas, porque en la consciencia del "paria", el pasado está siempre presente. Estas consideraciones forman parte del sentimiento racial de los colonos occidentales de ultramar; y el sentimiento de estos hombres de frontera sobre la cuestión de la raza es lo que determina el sentimiento de nuestra Sociedad Occidental como todo.[2]

El trasfondo protestante de nuestro sentimiento racial occidental moderno.

El sentimiento racial así despertado en nuestra Sociedad Occidental por la situación y temple actuales de nuestros colonos de ultramar surge además naturalmente del trasfondo religioso de los occidentales de creencia protestante.[3]

En nuestra historia occidental el movimiento protestante comenzó inmediatamente antes del movimiento de colonización ultramarina; y, en el siglo XVIII de nuestra era, la competencia entre gentes de la Europa Occidental por el dominio del mundo de ultramar terminó con la victoria de los protestantes de habla inglesa, que se aseguraron la parte del león tanto en los países ultramarinos habitados por gentes

[1] Marcos X, 31.

[2] En las tierras patrias de nuestra Sociedad Occidental en Europa, que están densamente pobladas por hombres blancos sin mezcla apreciable de otras especies raciales, sin contacto con miembros de otras razas en la experiencia de la vida diaria, y sin temor de que gente de color entre en Europa desde afuera para sumergir o subyugar a la raza blanca aquí en su hogar, el sentimiento de la raza está sólo latente la mayor parte del tiempo y, aun en los casos en que se lo despierta, rara vez se excita hasta un alto grado. Con todo, justamente por eso, la opinión pública entre los blancos en su hogar tiende a asentir a la actitud y la política, en materia de raza, que les impone la gente blanca que se ha establecido en países de ultramar. Asienten porque piensan que, después de todo, la raza es problema de la gente de ultramar y no propio, y que no pueden negar apoyo a sus propios parientes, allá en el yermo, que, agrandando el dominio de la raza blanca a expensas de las otras razas, están en cierto sentido librando la batalla de todos los hombres blancos, sea cual fuere su domicilio. Así, en esta cuestión, no es el hombre blanco de Europa sino el colono europeo de ultramar quien da el tono.

[3] Como el análisis siguiente de la relación histórica entre el protestantismo y el sentimiento racial occidental moderno podría ser verosímilmente mal interpretado como expresión de un prejuicio religioso existente en el ánimo del autor, quizás deba éste mencionar que fué educado como protestante y que no se ha convertido al catolicismo.—A. J. T.

primitivas, que resultaban convenientes para la colonización por europeos, como en los países habitados por representantes de las civilizaciones no-occidentales vivientes que eran incapaces en esa época de resistir la dominación y conquista de Occidente. El resultado de la guerra de los Siete Años decidió que toda la América del Norte, desde el círculo ártico al río Grande, fuera poblado por nuevas naciones de origen europeo cuyo fondo cultural era la Civilización Occidental en su versión protestante inglesa, y que un gobierno instituído por protestantes ingleses e informado por sus ideas rigiera sobre toda la India Continental. Así, el sentimiento racial engendrado por la versión protestante inglesa de nuestra cultura occidental se convirtió en el factor determinante en el desarrollo del sentimiento racial en nuestra Sociedad Occidental en conjunto.

Esto ha sido una desgracia para la humanidad, porque el temple y la actitud y conducta protestantes en lo que respecta a la raza, como en muchas otras cuestiones vitales, se inspiran en buena parte en el Antiguo Testamento; y en materia de raza las indicaciones de ese oráculo siríaco de viejo estilo son muy claras y muy salvajes.[1] El "cristiano de Biblia" de origen y raza europeos que se ha establecido entre gentes de raza no-europea, en ultramar se ha identificado inevitablemente con Israel obedeciendo el mandato de Yahué y llevando a cabo la obra del Señor al tomar posesión de la Tierra de Promisión, al paso que ha identificado a los no-europeos que se han cruzado en su camino con los cananeos que el Señor pone en manos de su Pueblo Elegido para ser destruídos o subyugados.[2] Bajo esta inspiración, los colonos protestantes de habla inglesa exterminaron al indio norteamericano, lo mismo que al bisonte, de costa a costa del continente, mientras que los españoles católicos sólo exterminaron al indio en las islas del Caribe y se contentaron, en el continente,

[1] El Antiguo Testamento, claro está, es representativo del genio religioso siríaco solamente en su fase joven y bisoña, y aun en esta fase, hacia su final, hay una explosión de experiencia espiritual y creación espiritual —registrada en los libros de los Profetas— que apunta ya hacia el Nuevo Testamento. Es en el Nuevo Testamento, evidentemente, donde el genio religioso siríaco se revela en su cenit. Fué una infortunada perversión la que llevó a los fundadores del protestantismo en nuestra Cristiandad Occidental moderna a buscar su inspiración principal en los libros pre-proféticos del Antiguo Testamento y en parte en la teología de un hombre de genio siríaco de época posterior, San Agustín de Hipona (un santo siríaco cuyo verdadero legado espiritual a la humanidad no fué la doctrina de la predestinación).

[2] Cuando Ulfilas, el apóstol de los godos, hizo la primera traducción de la Biblia a un idioma teutónico en el siglo IV de nuestra era, omitió sabiamente los libros de Samuel y de los Reyes, por razón de que la guerra y el derramamiento de sangre ya ocupaban demasiado las mentes de los godos, aun sin que su proclividad en ese sentido fuera consagrada y confirmada por la autoridad del libro sagrado de su nueva religión. ¡Es lástima que Lutero y los traductores ingleses no siguieran el ejemplo de Ulfilas o, a decir verdad, lo mejoraran omitiendo también Josué y Jueces! La versión inglesa autorizada de la Biblia, del rey Jacobo I, que presenta el Antiguo Testamento completo e inexpurgado, fué publicada en 1611. ¡En 1637 se publicó un libro llamado *El Nuevo Canaán Inglés*, de Thomas Morton!

con ocupar el sitio de los aztecas e incas —haciendo gracia de la vida a los conquistados para regirlos como pueblos vasallos, convirtiendo a los miembros de éstos a su propia religión y cruzándose con sus conversos.[1]

Los protestantes ingleses, asimismo, emprendieron el tráfico de esclavos negros desde África al Nuevo Mundo, y más tarde obtuvieron el monopolio de este tráfico como una de las propinas de la paz de Utrecht (1713 d. de C.). Los colonos católicos españoles y portugueses compraron la mercancía humana que los traficantes de esclavos protestantes les ofrecían; pero ni el Imperio Español ni el Portugués ni los "Estados-sucesores" que ocuparon eventualmente su lugar como Estados independientes miembros de la Sociedad Occidental fueron los campos en los que la institución de la esclavitud en las plantaciones, así introducida en el Nuevo Mundo, arraigó más profundamente y creció hasta adquirir las más formidables proporciones. El escenario donde la tragedia de la esclavitud negra se representó en magna escala fué un país protestante de habla inglesa: los Estados Unidos.

Finalmente, en la India Continental, donde los ingleses no podían pensar en suplantar a los "indígenas" conquistados como lo habían hecho en Norteamérica,[2] sino que podían solamente imponerles su

[1] Para la historia de la veta de brutalidad en la colonización inglesa, véase II. C (II) (a) 1, Anejo, *infra*.

[En la página de "Erratas y Adiciones" de la segunda edición inglesa (véase la explicación dada *supra* en la n. 2 de pág. 45) el pasaje que se acaba de leer en el texto es objeto del comentario siguiente:]

Un apologista de los colonos protestantes ingleses de la América del Norte podría quizás sentirse inclinado a sugerir que la diferencia entre su manera de tratar a los pueblos "indígenas" del Nuevo Mundo, y la de los españoles católicos, se debió, no tanto a una diversidad entre los cánones morales respectivos de esos dos grupos de intrusos europeos, como a una disimilitud entre las condiciones sociales respectivas de los dos conjuntos de "indígenas" americanos sobre los que les tocó caer. Los "indios pieles rojas" que los protestantes ingleses exterminaron eran un puñado de salvajes incorregiblemente belicosos, mientras que los súbditos de los incas y los aztecas, cuya vida perdonaron los españoles, eran un conjunto numeroso y pacífico de campesinos cuyo nivel nativo de cultura era relativamente alto. Esta apología sería plausible si la colonización por los protestantes ingleses de América del Norte y la colonización por los católicos españoles de Centro y Sudamérica hubieran sido las únicas dos empresas colonizadoras europeas en el Nuevo Mundo. Cuando, empero, vemos a católicos franceses colonizando América del Norte lado a lado con protestantes ingleses y fraternizando allí con esos "salvajes incorregiblemente belicosos" que los protestantes ingleses estaban exterminando, se nos confirma nuestra opinión de que la diferencia en los resultados respectivos de estas actividades colonizadoras protestantes y católicas en el Nuevo Mundo se debió a alguna diferencia moral entre los dos conjuntos de colonizadores, más bien que a cualesquiera diferencias sociales entre los varios conjuntos de "indígenas" respectivamente encontrados por ellos. Por otro lado, en la cuestión del tráfico de esclavos negros, debería haberse mencionado que los católicos genoveses y portugueses (así como los protestantes holandeses) habían participado en él antes que su monopolio fuera adquirido por los protestantes ingleses en 1713 d. de C.

[2] Las razones son casi demasiado obvias para necesitar que se las mencione. En primer lugar, los europeos no podían esperar sentirse como en su casa en el clima de la India, aun si hubiesen encontrado el suelo indio sin habitantes humanos o los

dominio como los españoles habían impuesto el suyo sobre los "indígenas" de Méjico y Perú, las consecuencias no fueron las mismas que en las Indias Españolas. En la India Británica, diferente en esto de la América Española, sólo un número insignificante de "indígenas" fué convertido a la religión de la raza dominadora o asimilado físicamente a ella por cruce. Para bien o para mal, los gobernantes protestantes ingleses de la India se han distinguido de todos los otros gobernantes occidentales de pueblos no-occidentales de la misma época por la rigidez con que se han mantenido a distancia de sus vasallos. Se amoldaron a la institución hindú de las castas tan prontamente [1] como si no la hubiesen encontrado establecida en la India a su llegada sino que la hubiesen inventado para su propia conveniencia.

Recuerdo una oportunidad en que vi nuestro anticuado celo protestante por el Señor mediante otros ojos occidentales. En fecha algo posterior a la marcha sobre Roma de Mussolini, estaba yo dando un curso de verano en cierta universidad de Nueva Inglaterra donde uno de mis colegas era un senador del Reino de Italia. Su tema era la posición actual de Italia en el mundo —sus logros y sus necesidades, sus pretensiones y sus agravios—. El tintineo del sable y el pisar fuerte de botas subrayaban la exposición; y su auditorio protestante de habla inglesa no se sentía con ello ni impresionado ni divertido. Mientras observaba los semblantes compuestos pero que expresaban desaprobación, me era fácil leer sus pensamientos: "He aquí otro extranjero, otro niño díscolo —díscolo pero no peligroso, porque en realidad no puede actuar a la altura de sus alardes; pero es un comportamiento chocante, que no recibirá de nosotros ningún aliento—." Pronto me di cuenta de que el pobre Senador leía esos pensamientos tan claramente como yo. (Había vivido en Inglaterra no pocos años y comprendía la mentalidad "anglosajona".) En las sucesivas conferencias del curso desplegaba en sus actividades cada vez menos brío y exhalaba su fuego y violencia mortífera con menos y menos convicción. Se daba cuenta sin duda de que su representación estaba produciendo justamente el efecto opuesto al intentado; pero a la vez estaba atado, con igual certeza, por instrucciones precisas y se le había advertido que debería exhibir pruebas documentales (en forma de registro taquigráfico) de que había observado esas instrucciones al pie de la letra, bajo pena de perder la cabeza —o al menos su *laticlavium* senatorial— a su retorno al país natal. Compadecí mucho al Senador mien-

---

hubiesen eliminado. En segundo lugar, la población "indígena" existente en la India era demasiado numerosa y demasiado avanzada en civilización para ser exterminada, incluso si nuestros israelitas británicos hubiesen contemplado la posibilidad de tratar al cananeo de la India como trataron al de América.

[1] "Prontamente", pero no instantáneamente, porque los ingleses no practicaron en la India la segregación social completa de los "indígenas" inmediatamente después de su primer arribo. Durante los siglos XVII y XVIII hubo cierta medida de intercambio social y de mezcla racial entre ingleses e indios, que cesó en el siglo XIX y no se ha renovado en el XX en escala considerable o con éxito digno de atención.

tras duró su poco heroico automartirio, y pude ver que el Presidente de la Universidad, hombre bondadoso, lo compadecía también. Como muestra de cortesía y estima, un día próximo al fin de nuestro curso de verano, el Presidente invitó al Senador, que era bibliófilo, a visitar la biblioteca de la Universidad, y resulté incluído en el grupo. El tesoro principal de la biblioteca era una biblia impresa en el siglo XVII en el lenguaje de los pieles rojas que habitaban en esa parte de Nueva Inglaterra en aquella época; y al examinar el Senador el precioso volumen, su semblante se suavizó e iluminó. "¿De modo que este libro es muy raro?", preguntó. "No alcanzan a media docena los ejemplares conocidos", replicó el Presidente con orgullo. "¿Entonces los indios no lo leen actualmente?", siguió el Senador. "Pues no", explicó el Presidente; "¿no ve usted que ya no hay indios en esta región?" "¿Por qué, qué les pasó?", preguntó el Senador vivamente, con aire ingenuo —y ante tal pregunta las palabras del Presidente se hicieron confusas—. Se acumulaban los "bueno" y los "esto", el Presidente balbuceaba y tartamudeaba, y al fin salieron las palabras, un poco como los golpes del motor de un automóvil al que se quiere hacer arrancar en tercera: "¿Qué les pasó a los indios? Verá usted... los indios, sabe usted... el hecho es que... los indios desaparecieron." El Senador, que escuchaba atentamente, no pronunció palabra alguna, pero se vió en su cara una leve sonrisa que terminó por extenderse tanto que comencé a preguntarme si, como la sonrisa del Gato de Cheshire,[1] no iría a alcanzar su nuca. Semanas enteras de sufrimiento eran vengadas en aquel momento; y mientras lo veía saborear el desquite en su culta manera latina, me hallé repitiendo por lo bajo la balada de aquellos leales *pioneers* protestantes, la Morsa y el Carpintero,[2] que lloraban de compasión mientras el celo devorador del Señor los obligaba a comerse las adictas e indefensas ostras. Entre este método protestante de conversión por el exterminio y los métodos de los misioneros jesuítas en el Canadá y el Paraguay hay verdaderamente un abismo.

Por supuesto que el fanatismo y la ferocidad del sentimiento racial que el Antiguo Testamento inyectó en su momento en las almas protestantes han disminuído considerablemente al paso que el protestantismo ha evolucionado, a través del racionalismo, hacia el agnosticismo. Primero el tráfico de esclavos negros, y finalmente la institución de la esclavitud negra en el Nuevo Mundo, han sido abolidos por los pueblos mismos de habla inglesa bajo los dictados de sus propias conciencias y al precio de su propia sangre y de sus propios bienes, y la actitud del inglés en la India hacia la gente del país no es ya la de completa lejanía y superioridad que solía ser. La mejora de sentimiento y conducta ha sido ciertamente muy gran-

[1] Personaje de *Alicia en el País de las Maravillas*. Véase su cap. VI. [*N. del T.*]

[2] Personajes de *A través del Espejo*, la otra gran obra de Lewis Carroll. V. su cap. IV. [*N. del T.*]

de. Sin embargo, aun ahora esta mejora es solamente parcial y todavía precaria.

La esclavitud, impuesta otrora sin tapujos en el Nuevo Mundo por inmigrantes blancos de habla inglesa y fe protestante a los negros desarraigados y trasplantados, sería impuesta con disimulo en nuestra generación, a otros negros, en la tierra patria de su raza, por los colonos holandeses e ingleses del África Meridional y Oriental, si llegaran a gozar de libertad para tratar a los pueblos africanos indígenas a discreción; y esta resurrección de la esclavitud negra —esta vez en el continente nativo del negro—, no será menos perniciosa por estar hipócritamente disfrazada. Es posible que la batalla por la esclavitud negra, empeñada en el Nuevo Mundo durante el siglo que terminó con el final de la guerra de Secesión, tenga que ser empeñada de nuevo en África; y aunque la luz derrote a la oscuridad por segunda vez, las consecuencias de la batalla americana por la cuestión demuestran lo difícil que es para aquélla ahuyentar por completo a ésta del campo. En los Estados Unidos, donde la esclavitud negra ha sido abolida a tan alto costo, queda para perpetuar los males sociales de la desigualdad y la segregación raciales el sentimiento de la raza. Podemos prever que también en África la secuela, en el mejor de los casos, será la misma. Las comunidades jóvenes de gente blanca de habla inglesa de los Estados Unidos, de la Unión Sudafricana y de la Colonia de Kenya, de cuyo futuro dependen en gran parte las perspectivas más distantes de nuestra versión "anglosajona" de la cultura occidental, se encuentran ya en las garras de la paralizadora institución de la casta.[1]

Mientras tanto, las fases sucesivas del sentimiento racial protestante han dejado sus huellas en nuestro pensamiento occidental bajo la forma de diferentes teorías raciales, tal como un volcán que se extingue lentamente deja el rastro de sucesivas erupciones en los arroyos petrificados de lava que desfiguran por siempre sus laderas.

Entre los protestantes de habla inglesa se encuentran aún algunos "fundamentalistas" que creen ser el Pueblo Elegido en el sentido literal del término, tal como se lo usa en el Antiguo Testamento. Este "Israel Británico" demuestra sin un titubeo su descendencia directa de las Diez Tribus perdidas. Pero será mejor tal vez que lo dejemos, y que dispute su derecho al título a los pretendidos rivales, entre quienes los más temibles son los afganos y abisinios.[2]

Hay otros protestantes de habla inglesa —o ex protestantes, porque éstos se incluirían entre el número de los emancipados intelectualmente— que sostienen la doctrina del "Israel Británico" en sentido

[1] Esta institución se examina en las partes VIII y IX, *infra*.

[2] Quizá los abisinios deberían, estrictamente, considerarse *hors concours*, puesto que han "subido la apuesta" de sus competidores. Han desdeñado a las Diez Tribus y proclamado por padre suyo a Judá. El Negus Negusti se hace llamar oficialmente hasta hoy "León de la Tribu de Judá" (véanse Génesis XLIX, 9 y Apocalipsis V, 5).

figurado o metafórico. Sin afirmar que pueblos de habla inglesa pertenecientes a la raza blanca [1] sean descendientes carnales de los hijos de Israel, estos "israelitas británicos" trascendentalistas sostienen en cambio que han sucedido espiritualmente a los israelitas en su papel de Pueblo Elegido —que el manto de Elías ha caído sobre Eliseo,[2] bien por algún juego de manos divino, bien por el azar de la dirección del viento cuando el manto estaba en los aires—. Haya sucedido ello como fuere, los pueblos de habla inglesa se han convertido (según esta concepción) en los Herederos del Reino,[3] los depositarios de las esperanzas y capacidades de la humanidad, los vasos [4] escogidos por cuyo medio la raza humana está destinada a alcanzar la meta de sus esfuerzos. En *Recessional* de Rudyard Kipling se halla una enunciación resonante de esta doctrina.

Hay otros, por último, que buscan justificación a su sentimiento de la raza en teorías que quieren pasar por racionales, objetivas y científicas. Persiguen estos racionalistas un fuego fatuo, ya que el sentimiento de la raza que es el *primum mobile* de sus cabriolas intelectuales es emoción encendida por una chispa religiosa, y toda teoría en que se refleje esa emoción resultará ser, al analizársela, emotiva y religiosa como su original. Por más científicamente que se lo fumigue o esterilice, el núcleo irracional nunca puede ser exorcizado. *Tamen usque recurret.*[5] El más popular de los ídolos erigidos por esta escuela de superstición no poco afectada y pedante es "el hombre nórdico": la variedad xantotrica, glaucope, dolicocéfala, del *Homo leucodermaticus* cuyo apodo cariñoso (dado por Nietzsche) es "La Bestia Rubia". Los devotos de este dios encarnado racial sostienen que son obra de él, y sólo suya, todos los logros humanos de algún valor a sus ojos. Antes de inclinarnos y adorar a este falso dios, veamos hasta dónde se puede explicar su culto por el contorno social en el que ha surgido y se ha mantenido.

El "hombre nórdico" fué colocado por primera vez en su pedestal por un aristócrata francés, el conde de Gobineau, que actuó entre la Restauración del año 1815 y la Revolución de 1848.[6] La idolización

[1] Debe añadirse para mayor exactitud esta restricción, puesto que entre los "pueblos de habla inglesa" en sentido literal se incluyen actualmente algunos millones de negros y mestizos que hablan el inglés como lengua materna, y muchos pueblos, desde la India al Japón inclusive, para los que el inglés es una segunda lengua, que auxilia a la materna como *lingua franca* indispensable.

[2] Véase III Reyes XIX, 19. [*N. del T.*]

[3] Véase Epístola de San Jaime II, 5. [*N. del T.*]

[4] Véase Hechos IX, 15. [*N. del T.*]

[5] Horacio: *Epístolas*, Libro I, Epístola 10, v. 24.

[6] Merece notarse que David Hume (*vivebat* 1711-76 d. de C.) en su ensayo *Of National Characters* trata el problema de las diferencias observadas empíricamente entre una y otra sociedad humana casi exclusivamente en términos de la cuestión de si es el contorno físico o el social el factor diferenciador al cual deben ser atribuídas esas diversidades. En el ensayo de Hume, la teoría de la raza es apenas mencionada salvo en una nota donde el autor apunta algunas conside-

de "La Bestia Rubia" por de Gobineau fué un incidente de las controversias políticas francesas de la época. Durante la Revolución de 1789, cuando los nobles franceses eran despojados de sus haciendas por los campesinos y emigraban como refugiados a Coblenza, los pedantes de las filas revolucionarias, que nunca estaban satisfechos si no podían presentar los acontecimientos del día en guisa clásica, proclamaron que los galos, después de catorce siglos de sujeción, expelían a sus conquistadores francos de vuelta a la oscuridad exterior allende el Rin en donde habían surgido originariamente, y que retomaban posesión del suelo gálico que, a pesar de la larga usurpación bárbara, nunca había cesado de pertenecerles legítimamente. El culto del "hombre nórdico" de de Gobineau fué un contragolpe "científico" reaccionario a esa presunción clásica revolucionaria.

"Acepto las identificaciones de ustedes", replicó de Gobineau en sustancia a los pedantes revolucionarios de la generación precedente. "Convengamos, sí, en que el populacho de Francia desciende de los galos y la aristocracia de los francos; que ambas razas se han conservado puras; y que hay una correlación definida y permanente entre sus características físicas y psíquicas. Bueno, se han puesto en mis manos. ¿Imaginan, verdad, que sus galos representan la civilización y mis francos la barbarie? Pues se equivocan. ¿De dónde vino toda la civilización que vuestros galos llegaron a adquirir? Naturalmente, de Roma. ¿Y qué hizo grande a Roma? Pues, una instilación prístina de la misma sangre nórdica que circulaba en las venas de mis francos. Los primeros romanos —y de igual manera los primeros griegos, los aqueos de Homero— eran conquistadores de cabello rubio y ojos azules que descendieron del norte vigorizador y establecieron su dominio sobre los nativos más débiles del enervante Mediterráneo. Mientras su sangre siguió siendo pura su civilización se hizo cada vez más fuerte; mas ¡ay!, el clima y la cantidad trabajaban de consuno en contra suya. A la larga, su sangre se diluyó y se debilitó su raza, y *pari passu* su poder y su gloria declinaron. La civilización romana de que los galos tuvieron el privilegio de participar no era ya la civilización romana de la edad de oro; y, a los cinco siglos de conquistada por César, en la Galia se había agotado enteramente la estirpe romana. Había llegado el momento para que descendiera del norte vigorizador otra partida de salvamento de conquistadores de ojos azules y cabello rubio a fin de hacer latir nuevamente el pulso de la civilización. ¡Mis francos fueron los héroes que se prestaron a ello."

Este *jeu d'esprit* político fué apoyado por un descubrimiento científico contemporáneo que de Gobineau se apresuró a acoger y aprovechar. Se halló que casi todas las lenguas vivas de Europa, así como el griego y latín antiguos, y las lenguas vivas de Persia y del norte de la India, lo mismo que el iranio clásico del Avesta y el sánscrito

raciones que lo inclinan "a sospechar que los negros son naturalmente inferiores a los blancos".

clásico de los Vedas, estaban relacionadas entre sí como miembros de una gran familia lingüística única. De ello se infirió acertadamente que debió haber habido una *ursprache,* una lengua primigenia "aria" o "indoeuropea" de la que derivaban su origen común todas las lenguas conocidas pertenecientes a esa familia. Se infirió erróneamente, en cambio, que los pueblos que hablaban esas lenguas tenían parentesco físico en el mismo grado en que lo tenían sus lenguas, y que todos ellos descendían de una raza primigenia "aria" o "indoeuropea", que desde su hogar original se había extendido conquistando, y para conquistar, hacia los cuatro puntos cardinales. ¡Una raza que había dado a luz el genio religioso de Zoroastro y de Gotama Buda, el genio artístico de Grecia, el genio político de Roma, y el genio que todo lo abarca de nuestra sociedad occidental! ¡Caramba!, a esta raza había que imputar prácticamente todos los logros de la civilización humana. En comparación, todo lo realizado por cualquiera otra resultaba insignificante. El tronco indoeuropeo debía tener alguna cualidad especial que lo distinguiera *in toto* de todas las demás castas del *Genus Homo.* Sólo restó identificar esta hipotética y casi seguramente fabulosa "raza indoeuropea" con el bien conocido tipo de hombre blanco de cabello rubio, ojos azules y cabeza alargada, y la apoteosis fué completa.

Partiendo de las polémicas pedantes de los políticos franceses revolucionarios y contrarrevolucionarios y recogiendo al pasar la hipótesis indoeuropea, de Gobineau elaboró una teoría racial de la historia que expuso en un libro brillante bajo el provocativo título de *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines.* El pasaje siguiente presenta lo sustancial de su tesis en términos claros y enérgicos:

"Il est donc établi:

"1º. Que les tribus actuellement sauvages l'ont toujours été, quelque soit le milieu supérieur qu'elles aient pu traverser, et qu'elles le seront toujours; 2º que, pour qu'une nation sauvage puisse même supporter le séjour dans un milieu civilisé, il faut que la nation qui crée ce milieu soit un rameau plus noble de la même race; 3º que la même circonstance est encore nécessaire pour que des civilisations diverses puissent, non pas se confondre, ce qui n'arrive jamais, seulement se modifier fortement l'une par l'autre, se faire de riches emprunts réciproques, donner naissance à d'autres civilisations composées de leurs elements; 4º que les civilisations issues de races completement étrangères l'une à l'autre ne peuvent que se toucher a la surface, ne se pénètrent jamais et s'excluent toujours." [1]

Desde el tiempo de Gobineau su teoría ha sido plagiada, retocada, desarrollada y popularizada, pero nunca reproducida con el brillo original ni enriquecida con una sola idea nueva, por una hueste de adeptos,

[1] De Gobineau, Conde J. A.: *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines* (París, 1853-5, Firmin Didot, 4 vols.), vol. 1, pág. 293.

cada uno de ellos tras algún fin particular. La liebre levantada por el ágil francés fué perseguida por filólogos alemanes de pata pesada que marcaron el término "indoeuropeo" trasformándolo en "indogermano", y localizaron el hogar original de los "indogermanos" primitivos en la porción de la planicie septentrional de Europa que resultaba estar ocupada en sus días por el Reino de Prusia. Durante el reinado del emperador Guillermo II, un germanófilo inglés se agregó a la partida con tal "celo de neófito" que dejó desconcertados a los devotos germanos del "hombre nórdico". La imaginación insaciable de Houston Stewart Chamberlain recorrió todas las grandes civilizaciones y los grandes pueblos y los grandes hombres y mujeres de la historia, buscando a quién poder devorar, y no descansó hasta lanzarlos todos a las fauces de "La Bestia Rubia". No contento con haber hallado una progenie nórdica a Carlomagno y a Menelao "el de rubios cabellos", también se la halló a Dante y a Jesucristo. ¿Acaso no está ello escrito en *Las Bases del Siglo XIX*? [1] La flor suma de lo nórdico era, para Houston Stewart Chamberlain, la Alemania Imperial que se hallaba en vísperas de salir mal parada en la Guerra General de 1914-18.[2]

Arrojada de Europa por el ruido de las armas, la liebre de de Gobineau saltó audazmente el Atlántico e hizo furor en los Estados Unidos, donde los "dueños de los perros" estaban precisamente en forma para el deporte. En los estados sureños, donde la veta nórdica en la raza física de la población blanca es visiblemente fuerte, el evangelio nórdico llevó a sus conversos gratas nuevas de una superioridad sin esfuerzo, no solamente sobre el negro despreciable de su medio, sino también sobre el formidable yanqui del Norte. En la rivalidad entre Sur y Norte el yanqui había ganado el último encuentro —la guerra de Secesión— pero durante el medio siglo siguiente había mezclado su oro "nórdico" con la aleación "alpina" y "mediterránea" de una inmigración enorme proveniente del norte y este de Europa que había desdeñado al Sur. Racialmente, el yanqui no era ya el hombre de antes, mientras que la desgracia había salvado al sureño de la tentación de vender sus derechos de primogenitura. A través de los días de adversidad, había conservado intacta la herencia inapreciable de la mejor sangre del mundo. Su corazón palpitó más aprisa cuando el evangelio nórdico proclamó en sus ansiosos oídos que no estaba al fin y al cabo fuera de combate, y que si alguna vez volvía a medir las armas con el yanqui, el fallo de la guerra de Secesión podría invertirse. Sus labios canturrearon un canto nuevo: "Mi fuerza es como la fuerza de diez, porque mi raza es pura." Y mientras tanto, en el Norte, donde los inmigrantes europeos, gracias a los efectos psíquicos de la

[1] *The Foundations of the Nineteenth Century*, por Chamberlain, H. S.: edición inglesa (Londres, 1911, Lane, 2 vols.).

[2] Este capítulo fué escrito antes de que el culto al hombre nórdico se convirtiera en parte del credo oficial del Reich alemán como resultado de la revolución nacionalsocialista de 1933.

Guerra Europea, eran inspirados de nuevo por sentimientos olvidados, y llamados a lealtades descartadas ya, el mismo evangelio producía, no elación sino un reavivamiento, en guisa aterradora, de aquel viejo temor protestante a la condenación eterna que había cesado de perseguir a los descendientes de los Padres Peregrinos en su forma teológica primitiva.

"¿Qué haremos para salvarnos? Nos habíamos ufanado, con tonto orgullo, diciéndonos que los Estados Unidos eran un crisol en el que cualquiera clase de europeos, y en cualquier cantidad, podían ser trasformados en americanos ciento por ciento. Vivíamos en el mismo limbo que esos alquimistas medievales que creían haber descubierto el arte de trasmutar metales viles en oro; y ahora, sometidos a la prueba de la guerra, comprobamos la inanidad de nuestra alquimia social. No hemos dado un alma americana al inmigrante; le hemos dado sólo un guión; y cuando se hacen incompatibles sus dos diferentes tendencias, es el alemán, o el irlandés, o el polaco, o el italiano, pero nunca el americano, quien vence. ¿Y por qué no hemos podido americanizar el alma del inmigrante? Confrontados con esta pregunta vital, hemos descubierto a tiempo la nueva ciencia de la raza que suministra una respuesta convincente e indica la acción que deberíamos emprender. No la hemos podido americanizar porque alma y cuerpo están rígidamente correlacionados por la primera ley de la raza, mientras que la segunda nos dice que las características físicas son inmutables. Los descendientes del judío "alpino" de la "zona" [1] y del campesino "mediterráneo" de Sicilia seguirán siendo aún "alpinos" y "mediterráneos" hasta la tercera y la cuarta y la cuadrigentésima generación; [2]

[1] [*Pale*]. La "zona judía" era una región delimitada en la Rusia europea por ucase de Catalina en 1786. Allí se obligaba a vivir a los judíos. [*N. del T.*]

[2] En la época inmediatamente anterior al estallido de la Guerra General de 1914-18, cuando el volumen de la inmigración neta anual de Europa a los Estados Unidos estaba en su máximo, y en su cumbre la confianza del pueblo norteamericano en sus propios poderes de asimilación, un etnólogo norteamericano, el profesor Boas, de la Universidad de Columbia, llevó a cabo una investigación en Nueva York a instancia de las autoridades de inmigración de los Estados Unidos y suministró pruebas tendientes a mostrar que los hijos, nacidos en América, del inmigrante judío "alpino" de la "zona", de cráneo braquicéfalo, y del inmigrante "mediterráneo" de Sicilia, de cráneo dolicocéfalo, nacían ambos igualmente con un cráneo que difería perceptiblemente de los cráneos de los padres, y que tendía en ambos casos a aproximarse al tipo de cráneo mesocefálico del neoyorquino "americano ciento por ciento". (Véase Hendrick, B. T.: "The Skulls of our Immigrants", en *McClure's Magazine*, Mayo, 1910; y los siguientes trabajos de Boas mismo: *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants* (Washington, D. C., 1912, Govt. Printing Office = 61st Congress, 2nd Session, Senate Documents, vol. 64, Document N° 208; *Kultur und Rasse* (Leipzig, 1914, Veit), cap. III; *Materials for the Study of Inheritance in Man* = Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 6 (Nueva York 1928, Columbia University Press, y Londres 1929, Milford). Compárese también con la creencia en que estaba el filósofo árabe Abenjaldun, de que los pueblos negros que emigran hacia el norte se vuelven eventualmente blancos, y los pueblos blancos que emigran hacia los trópicos se vuelven eventualmente negros (Ibn Khaldun: *Mugaddamat,* traducido

y mientras se casen con miembros de nuestra propia estirpe americana, sólo lograrán contaminar nuestra pureza nórdica sin eliminar esas inalienables cualidades de cuerpo y alma "alpinas" y "mediterráneas" que han traído consigo. Hablando en términos de la teología calvinista de nuestros antepasados, es imposible que esfuerzo humano alguno lave la mancha del pecado original o salve un vaso[1] de la muerte. Todo lo que puede hacer la providencia humana —y hacerlo así es de elemental prudencia— es excluir el alma perdida y el cuerpo mancillado de la comunidad de los justos.

Esta versión "científica" de la teología protestante ortodoxa está expuesta en los trabajos de Madison Grant y Lothrop Stoddard. Los esfuerzos de una nación, convertida al por mayor al evangelio nórdico, por salvar su "americanismo ciento por ciento", se han materializado en las leyes restrictivas de la inmigración de 1921 y 1924.

La más etérea de las formas intelectuales en que se ha expresado nuestro sentimiento racial occidental moderno es la teoría de la "escuela difusionista" de antropólogos británicos que tratamos en otro

---

por de Slane, Barón McG., vol. I (París 1863, Imprimerie Impériale), pág. 172. Una escuela de etnólogos occidentales modernos sostiene el parecer de Abenjaldun. Véase, por ejemplo, Dixon, R. B.: *The Racial History of Man* (Nueva York 1923, Scribner), págs. 479-81 y 494-5; y Taylor, Griffith: *Environment and Race* (Oxford 1927, University Press), págs. 33-4).

Las pruebas presentadas por el profesor Boas produjeron gran alboroto en los palomares de la ciencia etnológica, puesto que la mayoría de los etnólogos occidentales modernos habían llegado a la opinión de que las proporciones entre largo y ancho del cráneo humano se trasmitían sin cambio alguno a través de cualquier número de generaciones y habían tomado por consiguiente estas medidas craneanas como principal criterio para clasificar a la humanidad en razas. No debe sorprendernos, pues, enterarnos de que la tesis del profesor Boas fué rechazada por la mayoría de sus colegas como no probada. En esta controversia nos podemos contentar, por nuestra parte, con ser neutrales y agnósticos. Señalaremos solamente que, a pesar de que los opositores del profesor Boas lo consideraban un revolucionario subversivo que se proponía destruir toda la base sobre la que se ha construído la moderna ciencia occidental de la etnología, aquél nunca puso en tela de juicio lo que es el postulado fundamental de todas las teorías raciales, a saber, que características físicas y psíquicas están correlacionadas. La suposición que yacía bajo los juicios de Boas era que, si los hijos de los inmigrantes resultaban tener cráneos "americanos ciento por ciento", esto significa que tenían también almas "americanas ciento por ciento". ("Este hecho [*i.e.*, la supuesta diferencia entre las medidas craneanas de los inmigrantes y de sus hijos] es... sugestivo... porque demuestra que ni aun las características raciales que han resultado ser sumamente permanentes en su antiguo hogar siguen siendo las mismas en el nuevo ambiente; lo que nos obliga a concluir que cuando cambian esos rasgos del cuerpo, puede cambiar toda la estructura física y mental [*sic*] de los inmigrantes" — Boas: *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*, pág. 5. En pág. 76 se afirma con aún mayor énfasis el postulado de una correlación fija entre los cambios físicos y mentales.) Se desprende lógicamente de esta suposición que si resultara que, después de todo, sus cráneos no se habían americanizado, tampoco, parejamente, se habrían americanizado sus almas. Desde nuestro punto de vista, el profesor Boas y sus opositores se hallan en el mismo campo.

[1] V. Romanos IX, 22-3. [*N. del T.*]

capítulo de este Estudio.[1] En esta teoría, la manía egocéntrica que aparece al desnudo en los cultos del "Israel Británico" y del "hombre nórdico" está tan púdicamente cubierta y tan científicamente presentada que nos sobresalta descubrir su presencia también aquí. En todas las teorías raciales que hemos examinado hasta ahora, se atribuye el monopolio de la cualidad mágica única a la que se adscribe todo logro humano a alguna fracción de la humanidad que incluye al propio teorizador. Los "israelitas británicos" pretenden este monopolio para los súbditos británicos nacidos en Gran Bretaña y domiciliados en el Reino Unido; los nordicistas lo pretenden para todos los hombres blancos de cabello rubio, ojos azules y cráneo de forma mediana; otros, en fin, lo pretenden para todos los hombres blancos sin distinción. Estas teorías sólo difieren en cuanto al tamaño de la fracción de la humanidad a la que supuestamente está conferido el monopolio de la cualidad mágica. Todos concuerdan en seleccionar una parte, grande o pequeña, que resulta incluir a los pueblos que sostienen las varias teorías. En contraste con todos estos egoístas y "simples" vulgares, los "difusionistas británicos" confieren el inapreciable monopolio a una fracción de la humanidad que vivió entre cuatro y cinco mil años atrás y de la cual no descienden los fundadores de esta escuela. Desde su punto de vista, el "Pueblo Elegido", la raza con dotes únicas, la creadora, fueron los antiguos egipcios de la época de los constructores de pirámides. A su juicio, los habitantes del Egipto de aquella época inventaron la "Civilización", y sus descendientes, los "Hijos del Sol",[2] llevaron el invento hasta dar por lo menos media vuelta al mundo: desde Egipto al Irak, desde el Irak a la India y China, desde la India a Indonesia, desde China al Perú. Los patrocinadores de estos *kulturträger*[3] sostienen que su tránsito ha dejado rastros que, si se los encuentra combinados, pueden ser tomados como prueba cierta de que el "Pueblo Elegido" ha pasado antaño por ahí. Las principales de esas huellas son: las técnicas de la agricultura e irrigación, las instituciones de la casta y la guerra, el arte de esculpir en piedra la figura humana y el culto del sol.[4] Hoy, con todo, esos rastros son en su mayor parte vestigiales; la civilización así inventada y propagada, en efecto, no pudo sobrevivir a la raza de sus propagadores. Mientras la vanguardia de esta raza siempre progresiva ha estado llevando constantemente su civilización "heliolítica" a nuevas sociedades de hombres

[1] En I. C. (III) (b), Anejo, *infra.*

[2] ¡Qué diferentes de los "Ciudadanos del Sol" que fueron conducidos a morir en una empresa desesperada por Aristónico de Pérgamo! Ellos no eran un "Pueblo Elegido", sino proletarios que se hicieron ciudadanos de otro cuerpo celeste, porque sobre la superficie de este planeta no tenían lugar donde apoyar sus cabezas. (Para estos heliopolitanos, véase más adelante la parte V, *infra.*)

[3] "Portadores de la cultura". [*N. del T.*]

[4] Se encontrará la lista completa de quince elementos culturales que se pretenden característicos de los "Hijos del Sol" en Perry W. J.: *The Children of the Sun* (Londres 1923, Methuen), pág. 406.

primitivos, las guarniciones dejadas atrás en los sucesivos estacionamientos de su marcha han ido sucumbiendo de continuo, y dondequiera que esto ha sucedido, la población primitiva, que los divinos extranjeros encontraron y dejaron tras ellos al desaparecer, ha sido incapaz de mantener la civilización que les había sido impartida —o impuesta— por manos extrañas. De ahí que, en cada una de las zonas sucesivas en que ha sido plantada, la civilización "heliolítica" haya florecido repentinamente, haya disfrutado de un breve esplendor, y luego haya degenerado, como la semilla del sembrador, en la parábola, cuando cae en terreno pedregoso.

Los predicadores de esta "teoría difusionista" presentan en su apoyo tal cantidad de pruebas antropológicas que es posible que a primera vista no nos percatemos de que sólo nos están mostrando al "hombre nórdico" de de Gobineau con traje nuevo, y de que sus ringorrangos antropológicos son tan adventicios como el barniz filológico de de Gobineau. Así es, sin embargo. El maniquí empleado para poner en escena ambas teofanías es el mismo.

Al colocar su tesoro en los antiguos egipcios en lugar de hacerlo en el "hombre nórdico", los "difusionistas británicos" se han limitado a llevar a cabo la operación psíquica que los psicólogos llaman "trasferencia". Han trasferido sus intereses, afectos e ilusiones desde la sociedad viviente de la que ellos mismos son miembros a una de aquellas sociedades extintas que la suya propia ha adoptado como protegidas; [1] pero al hacerlo así no han exorcizado la emoción de autoestima de que nace el impulso que lleva a hilar una teoría racial, y no han escapado, por tanto, a los errores intelectuales a que son propensas todas las teorías inspiradas por el egoísmo. Los "Hijos del Sol", que difunden la luz de la civilización, en dirección contraria a la del curso solar, desde Suez a Panamá, son espectros del "hombre nórdico" que difunde la misma luz hacia el S., desde las asoleadas playas del Báltico a la oscuridad cimeria del Mediterráneo. El parecido llega incluso a ciertos detalles; en ambas teorías, en efecto, la iluminación es siempre efímera. El sol de la civilización tiene que elevarse de nuevo día tras día; las razas inferiores de la humanidad deben ser vigorizadas una y otra vez mediante nuevos injertos nórdicos o egipcios de glándulas de mono. ¿Qué será de la pobre humanidad el inevitable y desgraciado día en que se agote la mágica provisión de vitalidad simiesca?

Hemos completado, pues, el examen de nuestro moderno sentimiento racial occidental, el contorno social donde ha surgido y las teorías en que se ha expresado. Cabe descartar las teorías en la medida en que las explique el contorno; y las explica en proporción tan grande que podemos aventurarnos sin peligro a descartarlas por completo.

[1] Para la indulgencia mostrada por la opinión pública occidental hacia civilizaciones extintas que han sido rescatadas del olvido por los brillantes logros de arqueólogos occidentales, véase *supra*, I. C. (III) (b), pág. 182, n. 4.

Preferimos, empero, darles el golpe de gracia desplegando ciertos hechos positivos frente a los cuales no pueden sostenerse.

El primero de ellos es que nuestro moderno sentimiento racial occidental —inspirado, como hemos visto, por el espíritu absorbido del Antiguo Testamento por el protestantismo— era desconocido en nuestra Sociedad Occidental en épocas anteriores, y hasta el día de hoy no ha podido afirmarse en ciertas partes de esta Sociedad Occidental. Durante la llamada "Edad Media" —es decir, durante los ocho siglos que terminan alrededor del último cuarto del siglo XV de nuestra era— cuando los miembros de nuestra Sociedad Occidental pensaban la humanidad como un todo, acostumbraban dividir a la familia humana en dos categorías, tal como lo hacemos actualmente. El principio de división, empero, era completamente diferente. En vez de dividir a la humanidad, como nosotros, en gente blanca y gente de color, nuestros antepasados la dividían en cristianos y paganos; y hemos de confesar que su dicotomía era mejor que la nuestra, tanto intelectual como moralmente. Era intelectualmente mejor porque la religión de un ser humano es un factor mucho más importante y significativo en su vida que el color de su tez, y es, por tanto, un criterio mucho mejor para los fines de la clasificación. Parejamente, la dicotomía en cristianos y paganos es mejor desde el punto de vista moral que la dicotomía en blancos y de color, porque el abismo que separa a las religiones no es infranqueable, a diferencia del abismo que separa a las razas. Es una división entre ovejas en el redil y ovejas descarriadas en la montaña, y no entre ovejas y cabras.

Cuando el cristiano occidental medieval contemplaba el mundo exterior, los paganos, vagamundos sin custodia en el yermo, no aparecían ante sus ojos como incurablemente impuros o irremediablemente perdidos. En potencia eran cristianos como él mismo; y esperaba la llegada de un tiempo en que todas las ovejas descarriadas serían reunidas dentro del redil. A decir verdad, lo esperaba con certidumbre, como la consumación preestablecida de la historia terrenal, el cumplimiento de la voluntad de Dios en el mundo. En este espíritu, los artistas occidentales medievales solían representar como negro a uno de los tres Reyes Mayos. ¡Qué diferencia frente al espíritu con que el moderno protestante occidental de piel blanca mira a su converso de piel negra! El converso puede haber encontrado la salvación espiritual en la fe del hombre blanco; puede haber adquirido la cultura del blanco y haber aprendido a hablar su idioma con lengua angelical; puede haberse convertido en perito en la técnica económica del hombre blanco, y sin embargo ello no le reporta ningún provecho mientras no haya cambiado de piel. Claro está que él puede replicar que de nada sirve al hombre blanco saber todos los misterios y cuanto se puede saber y tener destreza tal como para poder mover montañas, mientras no tenga caridad.[1]

[1] Corintios XIII, 1-3.

Esta carencia occidental medieval del prejuicio de la raza ha sobrevivido entre los pueblos occidentales que han permanecido más o menos en la fase medieval de nuestra Civilización Occidental: por ejemplo, los españoles y portugueses y los descendientes de colonos españoles y portugueses que han establecido nuevas comunidades occidentales en América.[1] Entre estos pueblos occidentales en cierta medida atrasados, el criterio racial no ha prevalecido nunca sobre el criterio religioso; [2] pero resulta más interesante observar cómo sobrevive la misma carencia de sentimiento racial en otro pueblo occidental, el francés, que ha estado siempre en la avanzada del progreso occidental y se ha distinguido (para bien o para mal) por la radical integridad con que ha secularizado su vida nacional.

Los franceses han descartado, tan decididamente como los pueblos de habla inglesa, la dicotomía occidental medieval de la humanidad en cristianos y paganos; pero la dicotomía con que la han sustituído es de la misma especie humana y significativa. Cuando el francés moderno mira el mundo exterior, divide a la familia humana en gente que posee la versión francesa moderna de la cultura occidental, y gente que carece de ella; y a sus ojos toda persona, sea cual fuere el color de su tez, es en potencia un francés culto. Un negro del Senegal que posea las cualidades de intelecto y carácter necesarias puede elevarse, y se eleva, a posiciones de poder y honor en la sociedad francesa sin que se le haga sentir que se le dan esas franquicias a regañadientes o que se lo estima con reservas. La ausencia en los franceses del sentimiento racial ha sido hecho de conocimiento general a través de toda la edad moderna de la historia occidental. En Norteamérica, durante los siglos XVII y XVIII de nuestra era, cuando los colonos ingleses expulsaban o exterminaban a los pieles rojas, los colonos franceses se casaban con ellos y los asimilaban. Durante la Guerra General de 1914-18 los ciudadanos negros de los Estados Unidos que servían en el ejército norteamericano en Francia se asombraban ante la liberalidad social

[1] Con esto no quiere decirse que la condición de las poblaciones no-blancas que están bajo el mando blanco en el África Española y Portuguesa y en América Latina, sea más feliz hoy que la condición de las poblaciones no-blancas contemporáneas bajo el mando inglés o norteamericano. Por el contrario, en la época actual, la condición de las poblaciones no-blancas en los países hispánicos y en sus actuales o antiguas colonias, en el Antiguo y el Nuevo Mundo, es probablemente casi en todas partes la menos feliz de ambas. Como quiera que sea, ello es así porque los pueblos de habla española y portuguesa del mundo occidental se hallan actualmente en general en condición menos feliz que los pueblos de habla inglesa. En la medida en que las poblaciones no-blancas de los países hispánicos sufren, lo hacen a la par de sus compatriotas blancos de las mismas clases sociales; es decir, sufren a causa de los desórdenes políticos y las injusticias económicas reinantes, pero no por efecto de ninguna discriminación racial.

[2] El sentido de solidaridad y fraternidad religiosa no impidió, empero, que españoles y portugueses, hace siglo y medio, destruyeran en Sudamérica a sangre fría y brutalmente —por pura codicia de oro (inexistente) y de tierra (no-utilizable para ellos)— la maravillosa sociedad cuya existencia había suscitado entre los pueblos primitivos del Paraguay el genio de los misioneros jesuítas.

con que los blancos franceses trataban a los súbditos negros africanos de la República Francesa que servían en el ejército francés, negros africanos cuyo nivel cultural era de ordinario mucho más bajo que el de los negros norteamericanos. La justicia de esta observación puede ser verificada por cualquier hombre blanco de habla inglesa que se tome el trabajo de visitar una ciudad guarnicionada en una colonia francesa o en Francia misma y observe a los soldados blancos y negros de la República andar juntos cuando están francos.[1]

También cabe señalar el hecho de que mientras el sentimiento racial fué desconocido otrora, y no es hoy universal en nuestra Sociedad Occidental, hay otras sociedades donde el prejuicio ha cobrado forma según perfiles diferentes y, a veces, diametralmente opuestos.

Los árabes primitivos, por ejemplo, que eran el elemento gobernante en el Califato Omeya, se llamaban a sí mismos "la gente morena", con una connotación de superioridad racial, y llamaban a sus súbditos persas y turcos "la gente rubicunda", con una connotación de inferioridad racial; en otras palabras, trazaban la misma distinción que nosotros entre rubios y morenos, pero invertían los valores que asignamos a los dos matices de blanco. Bien está que los caballeros prefieran a las rubias; [2] pero las morenas son el bocado selecto del "Pueblo Elegido" de Alá. Además, los árabes y todos los demás musulmanes blancos, tanto morenos como rubios, han estado siempre libres de prejuicios de color frente a las razas no-blancas; y hoy día los musulmanes siguen trazando la dicotomía de la familia humana que solían trazar los cristianos occidentales en la Edad Media. Dividen a la humanidad en creyentes e infieles, todos éstos creyentes en potencia; y esta división atraviesa todas las diferencias de raza física. Tal liberalidad es más notable en los musulmanes blancos actuales que en los cristianos blancos occidentales de la Edad Media; nuestros antepasados medievales, en efecto, tenían poco o ningún contacto con pueblos de diferente color, mientras que los musulmanes blancos han estado en contacto desde el primer momento con los negros de África y los pueblos de tez oscura de la India, y han aumentado constantemente ese contacto hasta ahora, en que blancos y negros están entremezclados, bajo la égida del Islam, en todo lo ancho y lo largo de los continentes indio y africano. Sometidos a investigación en esta piedra

[1] Los racionalistas anglosajones ardientes argumentarán que este hecho observable no refuta sus teorías raciales, sino que las confirma. Es bastante fácil, dirán, para un "latino", asociarse a un "negro", porque el "latino" es una laya muy dudosa de hombre blanco. Hablando francamente, el "latino" está a mitad de camino de ser él mismo un "negro", de modo que se trata de un caso de "Dios los cría". El fuego de este cañón puede apagarse con un solo disparo. Nos basta señalar que en la población actual de Francia están bien representadas las tres variedades convencionales de hombre blanco —la "mediterránea", la "alpina" y la "nórdica"—. Normandía y otras regiones del norte de Francia pueden proporcionar ejemplares puros de "La Bestia Rubia" tan abundantemente como la misma Escandinavia o los Apalaches mismos.

[2] Alusión al libro de Anita Loos *Gentlemen Prefer Blondes*. [*N. del T.*]

de toque, los musulmanes blancos han demostrado su carencia de sentimiento racial por medio de la más convincente de todas las pruebas: han dado en matrimonio sus hijas a musulmanes negros.

Tuve oportunidad de observar personalmente de cerca esta carencia musulmana de sentimiento racial cuando era estudiante en Oxford. Había entonces dos estudiantes musulmanes egipcios en mi "colegio": uno era noble, el otro un hombre de la misma clase social que el resto de nosotros. Físicamente, el segundo era un espécimen puro de la raza mediterránea. Al mirarlo no podía asegurarse que no fuera un siciliano, un catalán o un provenzal. Por otro lado, el joven noble egipcio mostraba rasgos de negro que no eran ya meramente inconfundibles, sino paladinos. Si ese muchacho se hubiera criado en Inglaterra, o *a fortiori* en los Estados Unidos, se le habría hecho sentir sus facciones de negro como un infortunio aplastante que hubiera oprimido permanentemente su ánimo y minado su confianza en sí mismo. Habiéndose criado en Egipto, llegó a Oxford sin consciencia alguna de distingos raciales. Su porte mostraba evidentemente que se sentía distinto de la otra gente, pero en modo alguno por sus rasgos negros, sino por su ascendencia noble. Se conducía conforme a ella, en tanto que la conducta de su compatriota socialmente menos distinguido, que hubiera podido fácilmente hacerse pasar ante las autoridades norteamericanas de inmigración como europeo de pura sangre, era modesta y sin arrogancia. Ello no se debía a falta de ánimo —se ha destacado luego por algunas hazañas de exploración particularmente osadas— sino porque, en Oxford, se sentía vivir entre quienes eran sus iguales socialmente, mientras que el joven noble estaba evidentemente acostumbrado a mirar como inferiores a aquellos entre quienes vivía. ¡Qué hondamente ultrajado se habría sentido si se hubiera percatado de la forma en que miraban sus rasgos de negro sus condiscípulos ingleses y norteamericanos! El hecho de que siguiera sin consciencia alguna de raza durante los años que pasó en Oxford habla bien, sin duda, de los buenos modales de la clase media superior inglesa; pero el hecho más importante de haberse educado antes sin consciencia de diferencias raciales en su país, en Egipto, habla seguramente mucho mejor de la amplia humanidad del espíritu del Islam.

Raza y Civilización

Es en fisiología hecho establecido que, en todos los seres humanos, el pigmento que se encuentra en la piel es cualitativamente el mismo; y que los diferentes matices de color que saltan a la vista, afectan los sentimientos y dan origen a teorías y clasificaciones corresponden a meras diferencias en la cantidad en que este pigmento humano cualitativamente uniforme resulta presentarse bajo la piel de éste o aquel espécimen determinado de la raza humana.[1] Puede comprobár-

[1] Sobre este punto véase, por ejemplo, Taylor, Griffith: *Environment and Race* (Oxford 1927, University, Press), pág. 33.

selo en el cuerpo de un negro africano; la palma de la mano y la planta del pie, en efecto, no muestran el mismo tono que el resto de su piel, sino, prácticamente, el mismo que toda la piel de un hombre blanco —lo que se explica porque el negro tiene en la palma de la mano y la planta del pie más o menos la misma cantidad de pigmento que el blanco en cualquier parte de la piel, mientras que en el resto del cuerpo tiene bastante más cantidad—. Este hecho indica que nuestro prejuicio respecto al color no tiene ni sombra de justificación fisiológica y lo muestra tal como es: un caso particular de la irracional pero universal aversión hacia todo lo que sea anormal. El "hombre nórdico" que se regocija por la más bien escasa cantidad de pigmento en su piel, ojos y cabello que resulta ser normal en los seres humanos de su clase, siente repugnancia por el caso anormal en que esa cantidad queda reducida a cero y "La Bestia Rubia" se trasforma en albino, por más que, lógicamente, si la falta de color es la cima de la perfección, los parientes nórdicos ordinarios del raro albino deberían aclamarlo como rey de los hombres. Parejamente, incluso la relativa ausencia de color que es normal y por tanto agradable a la vista del hombre blanco, resulta anormal y por tanto desagradable a la vista del piel roja, que expresa su aversión llamando al hombre blanco "rostro pálido". Hasta llega a suceder que un ser humano mire con aversión su propio color si vive durante cierto tiempo solo entre gente de diferente color —el color de la mayoría establece entonces la norma—. Se cuenta, por ejemplo, que David Livingstone, en una de sus expediciones, después de pasar muchos meses en el África Central, sin compañeros blancos y rodeado sólo por negros, empezó a encontrar que la vista de su propia piel le hacía sentirse mal, tal como si mirara alguna deformidad de la naturaleza.

Esta aspiración hacia lo normal en la apariencia física (sea ello lo que fuere en cada circunstancia) no se limita, por supuesto, al solo rasgo del color. Por ejemplo, en los Estados Unidos, donde la apariencia física de la gente blanca es la norma para la gente de color,[1]

[1] Esto no se debe a que los negros estén en minoría; en efecto, aunque en el conjunto de los Estados Unidos están en una minoría de cerca del 10 contra el 90 por ciento, viven de sólito en un medio de su propia raza a causa de la tendencia a la segregación local. La razón por la que la gente de color aspira a parecerse a los blancos es que éstos tienen el prestigio de ser la raza dominante. Además, la población de color de los Estados Unidos está cruzada con sangre blanca en todos los grados; y la gente de color que es siete octavos o quince dieciseisavos blanca mira con esperanza la posibilidad de "pasarse" subrepticiamente a la comunidad blanca. Puede preguntarse, empero, si, aun en el caso de que, con el curso de generaciones y generaciones, desaparecieran de la población de color de los Estados Unidos todos los rastros de su origen negro, los descendientes de los blancos puros permitirían a los descendientes de los negros "pasarse" totalmente y destruir así la "barrera del color". El precedente de la India sugiere que, aun si la diferencia visible de color desapareciera eventualmente, la barrera social originariamente fundada en esa diferencia sobreviviría, tan rígida o más rígida que nunca, bajo la forma de castas. En la India actual las divisiones de casta se reflejan sólo ligeramente, o no se reflejan en absoluto, en diferencias

las negras tratan de disminuir su desemejanza con las mujeres blancas alisándose el cabello. Por otra parte, las mujeres blancas, sin el temor de parecer negras, se complacen, tal como las mujeres blancas de otros países, en ondularse o rizarse el cabello. Así, en la misma ciudad norteamericana a la misma hora, ciertos peluqueros estarán ocupados en alisar los cabellos femeninos en el barrio negro, mientras que otros se ocuparán en rizar pelo femenil en el barrio blanco —para satisfacer, por igual en ambos casos, el universal deseo humano de estar "a la moda".[1]

El pelo es, a decir verdad, un criterio racial tan bueno —o tan malo— como el pigmento.[2] Los blancos y negros norteamericanos son sensibles a lo lacio o rizado del cabello. Los japoneses son sensibles a la pilosidad general del cuerpo humano, porque, en el Japón, éste resulta ser un rasgo más significativo que el color de la piel. El pueblo japonés (como casi todo pueblo que se haya distinguido en la historia) es de raza mixta; y sus componentes raciales originarios deben haber diferido ampliamente en color; hay hasta hoy, en efecto, una diversidad considerable de colores entre los japoneses. En una misma zona, una misma clase social y una misma familia, se pueden encontrar pieles que varían desde el tono bronceado hasta el que la gente blanca denomina blanco. De ahí que las diferencias de color dentro de esos límites exciten tan poco el sentimiento racial entre los japoneses como las diferencias en la cantidad de pelo sobre sus cuerpos entre los europeos. Por otro lado, los japoneses de todos los tonos de piel se asemejan en que todos carecen, en más o menos, de pelo, excepto en la cabeza, en contraste con los habitantes aborígenes de las Islas Japonesas que, como el hombre nórdico en el no rasurado estado natural, tienen barbas espesas y peludos pechos.[3] Por esta razón los japoneses llaman "ainos peludos" a esos aborígenes (el resto de los cuales se conserva ahora filantrópicamente

---

correspondientes de color; la filología, con todo, muestra que las castas —cuyo nombre hindú es *varna*, que significa "color"— se originaron en una barrera de color como la existente hoy en Estados Unidos.

[1] Puede agregarse que en esta generación el "negro" es un color que está en boga para la ropa de las mujeres blancas; y que el color de la piel de una negra es uno de los tonos favoritos de las medias de seda de las mujeres blancas, medias destinadas a sugerir la carne desnuda a los ojos de los hombres blancos.

[Claro está que cuando el autor habla de "negro" *(nigger)*, como color para la ropa femenina, se refiere con ello a los varios tonos de gris, pizarra, "café", etc., que conocemos. En cuanto a las medias, todo entendido está al tanto del entusiasmo periódico por las de los tonos variadamente llamados "humo", "torcaz", etc. — *N. del T.*]

[2] Haddon, A. C., utiliza el pelo como base primaria de clasificación racial en *The Races of Man and their Distribution*, edición corregida (Cambridge 1929, University Press).

[3] Los ainos también se parecen al "hombre nórdico" por tener piel blanca. En realidad, su parecido físico con él es tan ajustado que, si decidieran pretender que son sus parientes pobres, el hombre nórdico hallaría difícil refutar tan embarazosa afirmación.

en la isla septentrional de Hokkaido, en "reservas"). En las circunstancias locales del Japón, hacer hincapié en lo peludo de la raza inferior es cosa tan natural como hacer hincapié en su color lo es en los Estados Unidos o en la Unión Sudafricana; y así como la gente de origen europeo aplica la clasificación según el color, que se sugiere de suyo en sus propias circunstancias locales, a la humanidad entera, cabe esperar, parejamente, que los japoneses dividan a la familia humana, no en una "raza blanca" y una "raza de color", sino en una "raza lampiña" y otra "peluda".

Desde el punto de vista lógico, nada puede decirse a favor de una u otra clasificación; pero puede resultarnos edificante echar una ojeada a aquélla con que estamos menos familiarizados. Obtendremos entonces resultados que, para nuestras mentes, no dejan de ser desconcertantes. Agrupa al "hombre nórdico", con el aino peludo de Hokkaido, los "negros" de Australia, los Vedda de Ceilán y los Toda de la meseta de Nilgiri de la India Meridional, como uno de los representantes de una raza cuya anormal pilosidad diferencia a sus miembros de los demás hombres.[1]

"¡Qué absurdo!", exclama, indignado, el etnólogo nórdico. "¿Es acaso probable que haya alguna relación racial entre estas tribus, cuando se considera que sus hogares están separados por todo el ancho de Europa y Asia?" Pero el etnólogo japonés tiene ya preparada la respuesta. Cortésmente señala a su colega nórdico que, de todas las razas vivientes, la "raza peluda" es la más cercana a los antropoides en el rasgo que es fundamental para la clasificación racial japonesa. Se sigue de ello que la "raza peluda" es, de todas las castas humanas vivientes, la más cercana al antepasado común de antropoides y hombres. En otras palabras, la "raza peluda" es el más primitivo y rudimentario de los ensayos pervivientes de *Homo sapiens*; y es bastante natural que perviva sólo en cuevas y rincones perdidos. Si suponemos que el "criadero" originario de la humanidad estaba en algún lugar del corazón del Viejo Mundo, y que la "raza peluda" fué uno de los primeros enjambres humanos que salió de la colmena, entonces debe esperarse que hallemos al *Homo hirsutus* empujado hacia afuera en todas direcciones, hasta los confines de la tierra, hasta Australia y Hokkaido y Última Tule, por razas más jóvenes y superiores —*Homo mediterraneus* y *Homo dravidicus, Homo alpinus* y *Homo mongolicus*—, que han salido del "criadero" común en épocas posteriores, para multiplicarse y poblar la tierra a su vez. De este modo las vastas distancias que separan

[1] Haddon agrupa todas las razas mencionadas en este párrafo como miembros de la familia de los "kimotricos" o familia de pelo ondulado, en *op. cit.* (*e.g.*, en "An Arrangement of the Main Groups of Mankind", en págs. 14-15). Este autor no deja de señalar (en *op. cit.*, en pág. 6) que "algunos pueblos 'kimotricos' tienen cuerpos muy peludos, *e.g.*, los ainos, Toda, algunos australianos, algunos europeos. Los xantodermos (*i.e.*, asiáticos mogoloides, bosquimanos y hotentotes) son generalmente de cuerpo casi lampiño, como la mayoría de los negros".

actualmente las diferentes tribus de *Homo hirsutus* sobrevivientes abonan una presunción a favor del parentesco racial de ellas, revelado por la común pilosidad, y no en contra de él. Sus hogares actuales no son sus cunas respectivas, sino los respectivos retiros a que han llegado partiendo de un lugar natal común. Son fragmentos de la circunferencia del círculo sobre el que el *Homo hirsutus* se ha extendido —o ha sido acosado— por la superficie de la tierra desde su centro originario de dispersión. Cabe comparar sus representantes ahora vastamente dispersados a las agitaciones que quedan aquí y allí en la superficie de un estanque al desvanecerse la última de las ondas producidas por la caída de una piedra dentro del agua. Si el etnólogo japonés presenta su tesis en estos términos le será difícil refutarla a su colega nórdico.[1]

[1] Nuestros etnólogos más emprendedores parecen inclinarse actualmente a explicar la distribución de las razas humanas, tal como la encontramos en la fecha más temprana a que se remontan nuestros vestigios de ellas, por la hipótesis de sucesivas olas de emigración, en todas direcciones, desde un centro originario común. Véase, por ejemplo, Taylor, Griffith: *Environment and Race* (Oxford 1927, University Press), especialmente págs. 4-5 y capítulo XX: "The Migration —Zone Theory of Race Evolution". La teoría del autor está resumida en las ocho proposiciones de págs. 220-1, y presentada visualmente en el frontispicio.

Por supuesto, nuestro *Homo hirsutus* no es realmente la primera generación conocida del hombre. Los paleontólogos han podido reconstruir con fragmentos de esqueletos varios tipos mucho más rudimentarios; y, a decir verdad, el *Homo hirsutus* no es del todo la casta humana más primitiva aún viviente. Más allá del remanente nórdico de *Homo hirsutus,* que todavía se aferra a las franjas nordoccidentales de Europa y Asia, desde los normandos en el valle inferior del Sena hasta los fineses orientales en el valle inferior del Obi, encontramos una raza aún más primitiva —los lapones en el norte de Escandinavia y los samoyedos a lo largo de las costas árticas de Rusia, mientras que en la América Ártica tenemos a los esquimales— que es, tal se supone, un residuo de los cazadores que recorrían a Europa en la edad paleolítica superior. (Véase Dixon, R. B.: *The Racial History of Man* (Nueva York 1923, Scribner), págs. 484-6.) Similarmente, más allá del remanente aino de *Homo hirsutus* de Hokkaido y Sakhalin, encontramos en el rincón nordoriental del Asia Continental a los pueblos paleo-árticos aún más primitivos. Por último, más allá de los "negros" australianos, hallamos (o, mejor dicho, habíamos hallado, antes de exterminarlos) a los aún más primitivos nativos de Tasmania.

Como quiera que sea, esta teoría de la distribución racial por olas lleva a conclusiones que deben ser horripilantes para aquellos de nosotros a quienes domina el sentimiento racial. El mecklemburgués "nacionalsocialista" a quien conmueve deleitosamente sentir correr por sus venas la sangre "pura" del "nórdico" Odín puede resultar condenado por el experto como descolorido "proto-australoide" o "protonegroide" (Dixon, *op. cit.,* págs. 74-5); y debería, dadas esas circunstancias, sentirse agradecido al aficionado que se ha contentado con llamarlo eslavo germanizado, y no cosa peor. Griffith Taylor pone firmemente al hombre nórdico en su lugar: "He llegado a la conclusión de que las llamadas razas nórdicas no se destacan como el tipo más avanzado de hombre... Uno de los resultados del estudio de la distribución del hombre es llevar al autor a la creencia de que el tipo de hombre llamado amarillo o mogólico es un producto de la evolución humana posterior al de muchos miembros occidentales del llamado tipo 'blanco' o europeo. En otras palabras, el asiático oriental está más distante del primitivo tronco antropoide, mientras que los pueblos negroides y europeos occidentales son brotes anteriores, más bajos, de la línea de la evolución humana." (Taylor, *op. cit.,* págs. 336 y 337.)

Otro rasgo racial que actúa como estímulo del sentimiento de la raza, no menos poderosamente que la pilosidad o el color, es el olor. "Espero que lo haya pasado usted bien", dijo un crítico teatral inglés a una celebrada artista japonesa que acababa de concluir una temporada en el West End de Londres. "¡Ya lo creo! ¡Naturalmente! Aunque claro está que nunca faltan inconvenientes que tiene una que soportar." "¿Inconvenientes que soportar? ¡Lo siento mucho!", exclamó el inglés (más bien desconcertado, ya que el público había recibido con entusiasmo a la artista japonesa). "Pues sí", dijo ésta sin poder contenerse ya. "Y lo peor de todo es el olor. ¡El olor! La gente de este país huele como si fueran leones y tigres... ¡Usted no, por supuesto!", agregó precipitadamente, temiendo ser grosera y no queriendo herir los sentimientos de su interlocutor, "usted huele solamente a grasa de carnero y jabón perfumado". La verdad es que a los japoneses, cuyo olor nacional se mantiene fresco y sano gracias a una dieta principalmente vegetariana, les molesta considerablemente el olor rancio y fétido de los pueblos carnívoros de Occidente —olor del que nosotros no nos percatamos casi porque vivimos constantemente en medio de él.

Los japoneses no son los únicos a quienes trastorna el olor de la raza blanca. Conozco a una dama inglesa muy culta y refinada que fué en cierta ocasión a Sudáfrica por varios meses y tomó unos cuantos sirvientes nativos —entre ellos, una muchacha cafre—. Sucedió entonces varias veces que la criadita, al ser llamada a presencia de su ama, se desmayó repentinamente. La señora, que tenía buen corazón, comenzó a sentirse preocupada. ¿Qué podía pasarle a esta chica? ¿Estaba enferma del corazón? ¿O era sólo la intensa nerviosidad de encontrarse *tête-à-tête* con un miembro de la raza superior? La dama interrogó a los otros sirvientes, pero sólo consiguió que rechazaran y eludieran sus preguntas en la forma irritante habitual; hasta que al fin una sirvienta vieja, que vió que su ama se preocupaba y alarmaba realmente, logró dominar su propia reserva y embarazo. "No se aflija usted, señora", dijo muy segura de sí a mi amiga; "lo de esta chica no es nada serio. Lo que pasa es que ha venido aquí directamente de su aldea; ésta es la primera vez que está al servicio de gente blanca, y aún no está acostumbrada del todo al olor de los blancos. Pero no se aflija usted. Se acostumbrará bien pronto. ¡Aquí nos tiene usted a nosotros! Todos solíamos desvanecernos al principio, pero ahora ya no nos hace nada. Con ella pasará lo mismo, ¡ya verá usted!"

He aquí, pues, tres rasgos físicos diferentes —color, pilosidad y olor— que excitan todos el sentimiento de la raza y que son todos igualmente adecuados, o inadecuados, para que se los tome como base de clasificaciones raciales. Para nuestro propósito basta señalar que estas clasificaciones alternativas, entre las cuales no hay elección

posible desde un punto de vista lógico, rinden resultados que son por completo incompatibles entre sí.

Tomemos la clasificación según el color —elección arbitraria en sí misma, pero pertinente para nuestra discusión, por ser la clasificación aceptada corrientemente en el mundo occidental moderno—. Recorramos brevemente las contribuciones hechas efectivamente a nuestras veintiuna civilizaciones por pueblos de las diferentes razas humanas, clasificadas según el color. Limitaremos nuestra atención a las contribuciones activas, creadoras, dejando aparte el mero hecho de pertenecer pasivamente a una civilización (ya que si lo tuviéramos en cuenta, deberíamos inscribir, como contribuyentes a la Civilización Occidental contemporánea, a toda la generación humana viviente hoy).

Teniendo en cuenta, pues, las contribuciones creadoras, y solamente ellas,[1] obtenemos los resultados expuestos en la tabla siguiente:

Raza	*contribuyente a las civilizaciones*
Blanca ("nórdica")	Índica + Hitita (?) + Helénica + Occidental + Cristiana Ortodoxa (en Rusia)
Blanca ("alpina")	Egipcíaca (?)[2] + Sumérica + Minoica (?)[3] + Hitita + Helénica + Occidental + Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal) + Cristiana Ortodoxa (en Rusia) + Iránica
Blanca ("mediterránea")	Egipcia + Sumérica[4] + Minoica + Siríaca + Helénica + Occidental + Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal) + Iránica + Arábica + Babilónica
Blanca ("polinesia")	del Lejano Oriente (en Corea y Japón)
Morena[5]	Índica + Hindú
Amarilla[6]	Sínica + del Lejano Oriente (cuerpo principal) + del Lejano Oriente (en Corea y Japón)
Cobriza[7]	Andina + Maya + Yucateca + Mejicana
Negra[8]	Ninguna[9]

[1] Las contribuciones, de haber algunas, aportadas a las civilizaciones "con parentesco" por los proletariados externos de las civilizaciones antecedentes con las cuales tienen parentesco, no se cuentan aquí como creadoras, excepto en el caso de cuatro civilizaciones "con parentesco" —la Índica, Hitita, Siríaca y Helénica— en las que el proletariado externo, y no el interno, fué el eslabón viviente a través del cual se estableció el parentesco.

[2] Para testimonios de la presencia de sangre tanto "alpina" como "mediterránea" en los pueblos que crearon la Civilización Egipcíaca al imponerse al contorno físico del valle del Nilo debajo de la Primera Catarata, véase Smith, C. Elliot: *The Ancient Egyptians* (Londres y Nueva York 1923, Harper), capítulo VII, y *The Cambridge Ancient History*, vol. I, 2ª edición, págs. 33-4 y 244-5.

[3] Para testimonios de la presencia de sangre tanto "alpina" como "mediterránea" en el pueblo que creó la Civilización Minoica al imponerse al contorno físico del archipiélago Egeo, véase Myres, J. L., en los *Proceedings of the British Academy*,

Queda a la vista que cuando clasificamos a la humanidad según el color, la única de las razas primarias, dadas por esta clasificación, que no ha aportado ninguna contribución creadora a alguna de nuestras veintiuna civilizaciones, es la raza negra. Esta única excepción no debe disuadirnos de extraer la inferencia general que sugiere el resto de los testimonios. Si todas las razas primarias excepto una han aportado alguna contribución creadora al menos a una de las veintiuna civilizaciones que han surgido hasta la fecha, debemos inferir que la capacidad para la civilización no es monopolio de una *fracción o fracciones* de la familia humana, sino que es derecho innato universal de la humanidad; y no hay fundamento para suponer que una fracción determinada —la raza negra— ha llegado al mundo sin ese derecho innato, y es congénitamente incapaz de civilización, sólo porque no ha aportado hasta ahora una de aquellas contribuciones creadoras. Para ver con un enfoque correcto la posición y perspectivas de la raza negra, debemos acordarnos de una consideración puesta ante nuestras mentes en un punto anterior de este Estudio.[1] La especie de sociedades humanas llamada "civilización", que ha existido hasta ahora menos de 6.000 años, tiene una "probabilidad de vida" que es al menos ochenta y tres millones de veces mayor que su edad actual, según el cálculo más moderado de las probabilidades astronómicas.[2]

1906, págs. 700-1, y en *Who were the Greeks* (Berkeley 1930, University of California Press), Cap. II, págs. 30-1).

[4] Se supone que los sumerios fueron "alpinos"; pero se supone también que la creación de la Civilización Sumérica, mediante la conquista del contorno físico del valle inferior del Tigris y el Eufrates, fué el logro conjunto de inmigrantes suméricos y aborígenes semíticos a quienes ésos hallaron establecidos ya al borde de la ciénaga selvosa tigro-eufrateana; y estos contribuyentes semíticos a la creación de la Civilización Sumérica eran, por lo que cabe presumir, "mediterráneos".

[5] El término "raza morena" se usa aquí para abarcar la población dravídica de la India Continental y la población malaya de Indonesia.

[6] El término "raza amarilla" es un nombre inapropiado; muchos miembros de esta raza en China y Japón son tan blancos como cualquier "hombre blanco". Los rasgos realmente diferenciadores de ella son la textura del cabello y la colocación de los ojos, y no el color de la piel.

[7] El término "raza cobriza" no es más apropiado que el de "raza amarilla". Aquí, otra vez, los rasgos realmente diferenciadores son la textura del cabello y la colocación de los ojos; y según esos criterios, la "raza cobriza" y la "raza amarilla" deberían quizás ser clasificadas como dos ramas de una sola raza que podría designarse "mogol-americana".

[8] El término "raza negra" abarca aquí a los "negros" australianos, los papúes y melanesios, los Vedda de Ceilán y los Toda de la India Meridional, así como la población de África al S. del Sahara.

[9] [En la página de "Erratas y Adiciones" de la segunda edición inglesa (véase la explicación dada *supra* en la n. 2 de pág. 45) este pasaje es objeto del comentario siguiente:] Aunque tal vez no puede abonarse a la raza negra ninguna contribución activa a ninguna civilización, hay uno que otro indicio de carácter negroide en algunos de los ocupantes del valle del Nilo Inferior durante el crepúsculo anterior al ascenso sobre el horizonte de la Civilización Egipcíaca (véase pág. 270).

[1] Véase I. C (III) (c), pág. 200, *supra*.

[2] Véase I. C (III) (e), Anejo, *infra, ad fin.*

Cabe hacer comprensible para nuestras mentes el significado de esas cifras si imaginamos la empresa de la civilización como una "maratón" en la que compiten un blanco, un amarillo, un moreno, un cobrizo y un negro. Acaba de sonar el disparo de partida; una instantánea, tomada en ese segundo, muestra que los corredores han arrancado —es decir, de los cinco, han arrancado cuatro, porque el quinto todavía se encuentra junto a la raya—. ¿Qué le sucede? ¿Está distraído? ¿Está paralizado? ¿No interviene en la carrera? Sólo podemos contestar que todas estas preguntas son prematuras; en efecto, el tiempo trascurrido entre el momento en que se oyó la señal y el momento registrado en la instantánea no es más que la ochenta y tres millonésima parte del tiempo durante el cual tienen que correr los cinco corredores. Es sin duda posible que el corredor que ha sido más lento en salir, en ese grado infinitesimal, que sus competidores, no salga nunca; pero en la posición que nuestra instantánea revela no hay fundamento para creer que ello sea así, a menos que pasemos por alto deliberadamente el factor tiempo que pertenece a la esencia de la situación. No tenemos más base para presumir que el competidor negro no saldrá, o que eventualmente no ganará la carrera, que para presumir que su competidor cobrizo, amarillo, moreno o blanco será incapacitado, *en courant*, por alguna otra clase de contratiempo —por fallarle el corazón, por el viento, o por caer y romperse una pierna—. Estas contingencias son tan posibles como la de que el competidor negro se quede parado en la línea durante ochenta y tres millones de veces el tiempo infinitesimal en que ha estado detenido desde el momento en que sonó el disparo del largador hasta ahora.

En realidad, hay ciertos factores en la circunstancia del negro que dan razón en forma convincente de que no haya tomado parte activa en la empresa de la civilización durante estos cinco o seis mil primeros años, sin crear por ello ninguna presunción de que esa falta de intervención pueda ser insuperable y definitiva. Citaremos acerca de este punto la opinión de un capaz, experimentado y comprensivo observador francés:

"Lorsque nous disons des Nègres qu'ils sont de grands enfants, nous entendons que ce sont des adultes à mentalité puérile, et nous sous-entendons que la mentalité à laquelle nous assimilons la leur est celle de nos enfants à nous: en quoi nous retombons dans l'éternelle erreur qui nous fait juger des autres d'après nous-mêmes. C'est, si l'on veut, une définition comparative, basée sur des analogies plus ou moins superficielles, non sur des faits considérés en eux-mêmes.

"Elle est viciée à sa base, parce que reposant sur une pétition de principe. Nous supposons *a priori* que notre race est le prototype de la civilisation en soi, mais qu'elle ne réalise celle-ci que par l'organe de ses adultes, et nous voulons bien accorder à la race noire un pied de pseudo-

égalité avec la nôtre, à condition de ne la mettre qu'au rang de nos enfants, c'est-à-dire de ceux d'entre nous auxquels nous refusons la faculté d'atteindre au niveau de la masse. C'est, en termes plus aimables, mais non moins absolus, proclamer de nouveau cette infériorité des races de couleur, soutenue avec plus d'âpreté, sinon plus de logique, et en tout cas avec moins d'hypocrisie, par Gobineau et son école..." [1]

"Les Négres africains forment-ils une race intellectuallement inférieure aux autres races humaines? On l'a souvent affirmé, mais sans jamais en donner de preuves convaincantes et en prenant généralement un point de départ faux.

"On a dit que les Noirs seraient actuellement inférieurs, sous le rapport du développement intellectuel, à ce que sont les autres types de l'humanité. Il me paraît qu'on a, ce disant, confondu 'ignorance' avec 'inintelligence'. Le plus grand génie du monde, s'il n'était jamais allé à l'école et n'avait jamais vécu qu'au milieu des sauvages, aurait été sans doute dans la complète impossibilité de manifester sa haute intelligence naturelle, ce qui ne veut pas dire qu'il ne l'eût pas possédée effectivement...

"Or les Noirs de l'Afrique ont eu cette malechance funeste de ne pouvoir évoluer comme l'ont fait les autres grandes races humaines, sans qu'ils y aient été d'ailleurs pour rien. Alors que, depuis de nombreux siècles, les descendants des Gaulois nos ancêtres se sont trouvés constamment en contact avec des populations plus évoluées ou autrement évoluées qu'eux-mêmes, mais d'une civilisation contemporaine de la leur, et ont pu, prenant aux unes, s'inspirant des autres, devenir les Français d'aujourd'hui, les malhereux Nègres ont été, durant le même période, à peu près complètement isolés du reste de l'humanité...

"Les Nègres africains offrent ce spectacle, sans doute unique au monde, de toute une race n'ayant jamais eu à compter que sur elle même pour progresser et n'ayant rien reçu de l'extérieur, ou en ayant reçu autant de ferments de régression que d'éléments de progrès, sinon plus. Aurions-nous fait mieux qu'eux si nous nous étions trouvés dans la même situation?

"L'isolement dans lequel des barrières naturelles ont enfermé trop longtemps leur habitat a fait des Nègres de l'Afrique, par rapport aux Européens plus favorisés, des arriérés ou, plus exactement, des attardés: ils ont perdu beaucoup de temps et ils ne sauraient le rattraper en un jour ni même en un siècle. Mais ils n'ont certainement pas dit leur dernier mot et leur histoire n'est pas finie. Peut-être ne fait-elle que commencer." [2]

Podemos agregar que la raza negra no es de ninguna manera la única fracción de la humanidad que no ha tomado hasta ahora parte activa en la empresa de la civilización. Las razas que han aportado las contribuciones más numerosas y más brillantes a las civilizaciones que han surgido en los últimos 6.000 años están todas representadas

[1] Delafosse, M: *Les Nègres* (París 1927, Rieder), págs., 8-9.
[2] Delafosse, M.: *Les Noirs de l'Afrique* (París 1922, Payot), págs. 156-60.

todavía, además, en sociedades primitivas que no se han elevado sobre el nivel de la barbarie o aun sobre el del salvajismo. Si clasificamos según la pilosidad, podemos confrontar los ejemplares nórdicos de *Homo hirsutus* que han contribuído a crear las civilizaciones Indica, Hitita, Helénica y Occidental, y la Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia, con sus parientes pobres, el aino peludo, los "negros" australianos, los Vedda y los Toda, que han permanecido en el nivel primitivo hasta hoy en día. Si clasificamos según el color, cabe confrontar a los hombres blancos que han ayudado a crear quizás la mitad de las civilizaciones conocidas con los bárbaros blancos de los últimos tiempos. Los montañeses del África Nordoccidental, de cabello rubio y ojos azules, que han desafiado tanto las acometidas como los halagos de una civilización tras otra en los refugios del Rif y el Atlas y Cabilia; sus parientes nómadas del Sahara, cuyo cabello y ojos revelan su escasez de pigmento incluso cuando tienen la tez bronceada por un sol abrasador; los montañeses de Albania, de pelo rubio y ojos azules, que se han ingeniado para evadir la civilización en retiros que dominan el camino real entre Grecia y Roma; los montañeses del Cáucaso, que son ejemplares tan magníficos de la raza blanca que nuestros etnólogos occidentales han tomado su nombre en vano como denominación científica para toda la casta del *Homo pallidus*; los montañeses del Curdistán; los montañeses de la frontera entre Afganistán y la India y —una vez más— el aino, que, a pesar de la blancura de la tez que asoma bajo la hirsuta capa peluda, ha empeñado la batalla sin esperanza de la barbarie contra "el peligro amarillo" de la Civilización del Lejano Oriente en el Japón. También podemos confrontar a los hombres amarillos que han creado esta Civilización Lejano-oriental y su predecesora, la Civilización Sínica, con los bárbaros amarillos que aún sobreviven, en unos pocos enclaves dispersos, en las montañas que separan la cuenca septentrional del Yangtsé del litoral sur de la China, y con los salvajes amarillos del interior de la Península Indochina. Cabe confrontar a los morenos creadores de las civilizaciones Indica e Hindú con las tribus salvajes de la India Continental —Bhil, Gond y demás— y con los cazadores de cabezas de Sumatra y Borneo. A los incas con los bárbaros araucanos de Chile y con los salvajes de Amazonia y de Tierra del Fuego. A los mayas y los toltecas con el "noble salvaje" de América del Norte, que ha asentado su fama como el piel roja por excelencia.

Si los que pierden toda esperanza sobre la capacidad de la raza negra estuviesen acertados en su tesis de que el no haber aportado ninguna contribución creadora a las primeras veintiuna civilizaciones durante los primeros seis mil años de existencia de la especie es prueba de una incapacidad ingénita e incurable, sería imposible explicar cómo otras razas, que cuentan todavía con representantes salvajes y bárbaros en el día de hoy, han producido también a los

creadores de todas las civilizaciones que surgieron hasta ahora. El único modo de reconciliar la tesis con los hechos sería suponer que las poblaciones blancas, morenas, amarillas y cobrizas que han contribuído a crear civilizaciones, son en realidad de otra raza que las poblaciones respectivas de los mismos colores que todavía no se han distinguido nunca en esta manera —suponer, pues, que podemos conocerlas por sus frutos espirituales, aunque no podemos diferenciarlas por su apariencia física—. Este camino para salir del atolladero, sin embargo, no podrían tomarlo los racialistas, porque abandona el postulado de una absoluta correlación entre características físicas y psíquicas que es la base indispensable de todas las teorías raciales. No lo tomarán tampoco los investigadores sin prejuicios; porque los testimonios etnológicos, considerados objetivamente, no sugieren de ninguna manera que los bárbaros amarillos del sur de la China sean de raza diferente, tal como son de diferente cultura, de aquella de los chinos del sur, o que los bárbaros blancos de Marruecos, Albania, el Cáucaso, Curdistán y la frontera indo-afgana sean diferentes de sus vecinos y contemporáneos blancos que son hoy en día miembros de las civilizaciones Occidental, Cristiana Ortodoxa e Islámica.

A decir verdad, en todos estos casos, nuestros testimonios muestran que los bárbaros que todavía sobreviven como tales son un remanente de poblaciones bárbaras asimiladas por las civilizaciones vecinas, y que este proceso de asimilación continúa aún.[1] Si hubiéramos formado nuestro censo de bárbaros blancos hace dos siglos, en vez de hacerlo ahora, la lista habría incluído a los montañeses de Escocia, asimilados tan completamente por nuestra Civilización Occidental durante la media docena de generaciones surgidas y desaparecidas entre 1745 y 1933, que en este último año un descendiente de esos bárbaros fué primer ministro de uno de los principales Estados del mundo occidental.[2] Si se forma de nuevo el censo dentro de dos siglos, podrá parecer tan extraño entonces a nuestros descendientes que los albaneses y los rifeños fueran todavía bárbaros en nuestros días como nos parece extraño ahora que los montañeses escoceses fueran todavía bárbaros durante el reinado de Jorge II. Parejamente, un censo de los bárbaros amarillos formado alrededor del año 1000 a. de C. habría mostrado como tal al pueblo chino de hoy casi entero, salvo los habitantes de dos zonas relativamente pequeñas, la cuenca inferior y la cuenca media del río Amarillo, adonde estaba restringida la Civilización Sínica en aquella época temprana.[3] La ampliación de las fronteras de las civilizaciones, y el reclutamiento de sus "fuerzas", mediante la asimilación de sus vecinos bárbaros, ha sido uno de los

[1] La asimilación de sociedades primitivas por civilizaciones se examina ulteriormente en la Parte VIII, *infra*.

[2] Alusión a James R. MacDonald [*N. del T.*]

[3] Sobre este punto véase Maspéro, H.: *La Chine Antique* (París 1927, Boccard), pág. 11.

rasgos constantes de las vidas y actividades de las civilizaciones desde que esta especie de sociedades llegó a existir por primera vez.

Si suponemos que todos los seres humanos de todas las razas son capaces de civilización, este proceso de asimilación, que es un hecho comprobado empíricamente, es también un hecho que no presenta dificultades al entendimiento. Si, en cambio, suponemos que una raza entera, y ciertos sectores de otras razas, son incapaces de civilización porque no han logrado contribuir a la creación de civilizaciones hasta cierta fecha o fechas, el proceso de asimilación deja de ser inteligible. Sobre esta base, ¿cómo podrían haber sido convertidos los cantoneses a la Civilización del Lejano Oriente hace una docena de siglos, o los montañeses de Escocia a nuestra Civilización Occidental hace un siglo, cuando habían demostrado su incapacidad ingénita e incurable para la civilización al haber permanecido antes fuera del círculo de ésta? En el momento de su conversión cultural, ¿sufrieron acaso alguna suerte de transustanciación racial? ¿Se les dotó repentina y misteriosamente con alguna gracia espiritual interior de la que ningún signo exterior visible podría ser distinguido ni aun por el ojo del etnólogo experimentado? Tales son las extravagancias a que nos vemos impelidos en último grado si razonamos partiendo de la hipótesis de que algunas fracciones de la humanidad son, *a priori*, racialmente capaces de civilización, y otras racialmente incapaces de ella, y de que una raza queda convicta de incapacidad ingénita e incurable si resulta no haber contribuído a la creación de ninguna civilización en el momento, en la historia de la especie, en que el severo observador se siente movido a recoger sus datos. Ninguna *reductio ad absurdum* tal nos espera si adoptamos, en su lugar, la hipótesis mediante la cual el observador francés arriba citado explica la ausencia hasta la fecha de contribuciones creadoras de la raza negra, y si aplicamos esta hipótesis a otras razas, o porciones de razas, que han desempeñado el mismo papel pasivo que aquélla a lo largo de todo el tiempo, o parte de él, durante el cual ha existido la especie de sociedades llamada "civilización". Podemos atribuir estos retardos al juego recíproco entre una naturaleza humana que es común a toda la humanidad y ciertas circunstancias excepcionalmente desfavorables en los contornos locales de algunos grupos de la familia humana durante ciertos períodos de tiempo; y no necesitamos buscar más allá de esto para explicar por qué, dentro de estos primeros seis mil años, la raza negra no ha contribuído a crear ninguna civilización, al paso que la raza blanca polinesia ha contribuído a crear una, la morena dos, la amarilla tres, la cobriza y la blanca "nórdica" cuatro cada una, la blanca "alpina" nueve, y la blanca "mediterránea" diez.[1]

El resultado final de nuestra investigación es desvirtuar la hipótesis de una ley natural en la que la creación de civilizaciones se revela,

[1] Véase la tabla de la pág. 261, *supra*.

supuestamente, como la función racial peculiar de ramas especiales de la familia humana. A la verdad, el único vestigio de una ley relativa a civilizaciones y razas que ha puesto de manifiesto nuestra investigación es uno que da color muy distinto a la relación entre ellas.

Si trasponemos la tabla de contribuciones de las razas a las civilizaciones dada en la pág. 261, *supra*, obtenemos los resultados siguientes:

Civilizaciones	*en que han contribuído estas razas*
Helénica	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Occidental	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Egipcíaca	Blanca ("alpina") + blanca "mediterránea").
Sumérica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Minoica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Índica	Blanca ("nórdica") + morena
Hitita	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina")
Del Lejano Oriente (en Corea y Japón)	Blanca ("polinesia") + amarilla.
Cristiana Ortodoxa (cuerpo principal)	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Cristiana Ortodoxa (en Rusia)	Blanca ("nórdica") + blanca ("alpina")
Iránica	Blanca ("alpina") + blanca ("mediterránea")
Babilónica	Blanca ("mediterránea")
Siríaca	Blanca ("mediterránea")
Arábica	Blanca ("mediterránea")
Hindú	Morena
Sínica	Amarilla
Del Lejano Oriente (cuerpo principal)	Amarilla
Andina	Cobriza
Maya	Cobriza
Yucateca	Cobriza
Mejicana	Cobriza

De esta suerte, según nuestra clasificación, dos de las civilizaciones han sido creadas por contribuciones de tres razas diferentes, nueve por contribuciones de dos razas diferentes, y diez por los esfuerzos sin ayuda de una única raza en cada caso. Según esto, casi la mitad de las civilizaciones que han surgido hasta aquí han sido creadas por una mezcla de razas; pero la tabla atenúa considerablemente la frecuencia de este fenómeno en la creación de las civilizaciones, debido a que nuestra clasificación racial es imperfecta. Hemos tratado cuatro variedades del hombre blanco como razas separadas,

porque tal es la práctica de nuestros etnólogos; pero no hemos uniformado el resto de nuestra clasificación con esa sección subdiviendo las razas no-blancas según los criterios empleados al distinguir la blanca "nórdica" de la "alpina", ésta de la "mediterránea", ésta de la "polinesia". Si hubiéramos llevado nuestro análisis racial hasta este punto en todo el campo,[1] habríamos hallado seguramente que al menos varias de las siete civilizaciones que aquí aparecen como creadas por la raza morena o la cobriza exclusivamente, lo han sido por dos razas (la "morena Nº 1" y la "morena Nº 2"), o por tres ("amarilla Nº 1", "amarilla Nº 2" y "amarilla Nº 3"). El número de civilizaciones creadas por los esfuerzos sin ayuda de una única raza en cada caso resultaría entonces ser relativamente tan pequeño, que tales casos se presentarían como excepciones a una ley dominante —ley según la cual las génesis de las civilizaciones requieren contribuciones creadoras de más de una raza.[2]

El descubrimiento de una ley tal no sería sorprendente. En realidad, podríamos haberla descubierto, antes de esto, como corolario de otra ley en que hemos parado mientes en una etapa anterior del Estudio: [3] la ley según la cual las civilizaciones ejercen, sobre la humanidad allende sus fronteras, a la vez un impulso y un tirón —un impulso centrífugo que posee la naturaleza de una radiación y un tirón centrípeto que posee la de una atracción—. Mientras una civilización irradia sus productos materiales en calidad de exportaciones, sus miembros humanos en calidad de mercaderes, conquistadores, colonizadores y misioneros, y su cultura bajo la forma de técnica, instituciones, ideas y emociones, absorbe constantemente del exterior otros bienes y otros seres y otras técnicas, instituciones, ideas y emociones. Los caminos que divergen de ella, o convergen sobre ella (podemos elegir cualquiera de estos términos), llevan un tráfico de ida y vuelta —exportaciones e importaciones, emigrantes e inmigrantes, influencias culturales emitidas y recibidas—. Este movimiento simultáneo y perpetuo en dos direcciones contrarias es el soplo de la vida, y podemos observarlo operando dondequiera que la vida sea vivida; en la circulación de la sangre, con su movimiento hacia el exterior desde el corazón hasta los miembros a lo largo de las arterias, y su movimiento de retorno desde los miembros hasta el corazón a lo largo de las venas; o en la economía de una

[1] Tal como lo intenta Griffith Taylor en su *Environment and Race* (Oxford 1927, University Press).

[2] Hay en Taylor, *op. cit.*, en pág. 336, una sugestión de esta ley. Un distinguido orientalista italiano considera "il risveglio... morale e materiale che segue sempre al incrocio di varie razze" como una "legge constante della genesi di civiltà nell'evoluzione dei popoli". (Caetani, L.: *Studî di Storia Orientale*, vol. 1 (Milán 1911, Hoepli), pág. 141.) Pueden hallarse fundamentos para tal concepción en las obras de los etnólogos profesionales. Véase, por ejemplo, Dixon, R. B.: *The Racial History of Man* (Nueva York 1923, Scribner), págs. 514-16.

[3] Véase pág. 213 en la parte II. A, *supra*.

ciudad industrial occidental, que extrae su "fuerza humana" y sus "materias primas" desde los confines de la tierra al paso que envía sus manufacturas hacia afuera de vuelta hasta esos confines.

Puestas así las cosas, se hace evidente por sí misma la ley subsidiaria según la cual las génesis de las civilizaciones requieren contribuciones creadoras de más de una raza. Podemos vislumbrarla en el cuadro fragmentario de las condiciones raciales de Egipto, durante las épocas en que se traía al mundo la Civilización Egipcíaca, reconstruída gracias al ingenio de nuestros arqueólogos occidentales. Los llamados "badarios", que llevaron a cabo en el Alto Egipto la capital transición de la caza a los rudimentos de la agricultura y la cría de ganado en el milenio VI a. de C., parecen haber sido representantes autóctonos de la variedad "mediterránea" de la raza blanca que habían adquirido alguna sangre negroide.[1] Los primeros egipcios pre-dinásticos, que sucedieron a los "badarios" y llevaron un estadio más adelante el desarrollo de la Civilización Egipcíaca, parecen haber sido descendientes de aquéllos en cuya composición racial la sangre negroide habría sido reemplazada por sangre "mediterránea" distinta de la de los "badarios" mismos, introducida en el valle del Nilo Inferior durante ese período por una infiltración de cazadores nómadas "getulos" del África Nordoccidental.[2] A partir de entonces, en la llamada segunda edad pre-dinástica, empezamos a encontrar testimonios de una infiltración racial en el valle del Nilo Inferior proveniente del Asia Sudoccidental. El primer testimonio de esta contribución asiática es indirecto: se infiere de la aparición, en Egipto, de motivos e invenciones asiáticos en el arte y la técnica respectivamente;[3] del culto de Osiris, con sus afinidades asiáticas;[4] de castas domésticas de ovejas y cabras cuyos antepasados salvajes no tenían su *habitat* en África sino en Asia.[5] Los testimonios directos en forma de rasgos raciales "alpinos", de la subvariedad llamada "armenoide", en esqueletos hallados en las sepulturas egipcias, no se encuentran antes del comienzo del período dinástico.[6]

[1] Childe, V. G.: *The Most Ancient East* (Londres 1928, Kegan Paul), págs. 51-2 y 60-2.

[2] Childe, *op. cit.*, págs. 62-3 y 77.

[3] Childe, *op cit.*, págs. 94-5.

[4] Childe, *op. cit., loc. cit.*

[5] Newberry, P. E.: *Egypt as a Field of Anthropological Research* (British Association for the Advancement of Science, Report of the Ninety-first Meeting, Liverpool 1923, Presidential Address to Section H (Londres 1924, Murray), pág. 187).

[6] "Si se pregunta cuándo se hizo patente por primera vez esta influencia extranjera en las características físicas del pueblo de Egipto, puede afirmarse con certeza que no hay rastro definido de ella en el Alto Egipto en épocas pre-dinásticas, y sólo raros ejemplos esporádicos antes de la época de la Dinastía V, cuando ciertos rasgos extranjeros se hicieron bastante comunes entre la aristocracia. El Bajo Egipto no ha proporcionado todavía muchos datos del período arcaico; pero la información que poseemos actualmente parece probar que se dieron rasgos armenoides en unos pocos esqueletos de fecha proto-dinástica y que ellos se hicieron comunes durante

Queda a la vista, con todo, que, a lo largo del período de alrededor de dos mil años durante el cual estuvo en gestación la Civilización Egipcíaca, la población del valle del Nilo se reclutó entre cuatro elementos raciales por lo menos: uno "mediterráneo", que era autóctono; uno "negroide" que, presumiblemente, provino del sur; un segundo elemento "mediterráneo", del noroeste; y finalmente un elemento "alpino armenoide" del noreste.

Estos testimonios fragmentarios obtenidos en la tierra patria de la Civilización Egipcíaca son notables; y los refuerzan los testimonios correspondientes de las tierras patrias de la Civilización Sumérica y de la cultura del valle del Indo,[1] e igualmente los testimonios más completos que se presentan en el campo de la Europa Occidental (hasta ahora la única región del mundo donde se han hecho estudios raciales científicamente exactos y estadísticamente adecuados). Cuando buscamos en ella ejemplares "puros" de las tres razas blancas europeas, sólo podemos encontrarlos en las periferias o en rincones perdidos: "nórdicos puros" en Suecia,[2] "alpinos puros" en Eslovaquia y Saboya, y los Cevennes y Bretaña; "mediterráneos puros" en Cerdeña y Córcega.[3] A la inversa, encontramos que en las partes centrales de la Europa Occidental está representada más de una de las razas europeas; en particular, en cada uno de los cuatro

---

las dinastías III y IV, *i.e.*, mucho antes de aparecer en el Alto Egipto." (Smith, C. Elliot: *The Ancient Egyptians* (Londres y Nueva York 1923, Harper), págs. 42-3.)

[1] Véase Marshall, Sir J.: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londres 1923, Probsthain, 3 vol.), vol. 1, págs. 108-9. *Cf.* Meyer E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 1 (1), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 80.

[2] Hay una cantidad pequeña, pero visible, de sangre alpina oscura en las poblaciones de Dinamarca y Noruega, y el inglés que visita a Suecia se sorprende al encontrar que allí los rasgos nórdicos no dominan tan uniformemente como, llevado por los manuales etnológicos, habría esperado *a priori*. Aún más sorprendente es la mezcla racial, bien comprobada, de la población de Islandia —una Última Tule donde la abortada Civilización Escandinava (véase II. D (VII), tomo 2, *infra*) logró sus mayores triunfos (véase II. D (VIII), tomo 2, *infra*). En la colonización de Islandia, a fines del siglo IX y del siglo X de la era cristiana, hombres libres escandinavos de muchas partes de Noruega estuvieron mezclados con esclavos irlandeses; y es lícito suponer que la raza escandinava se cruzó con esta sangre irlandesa aun en el caso de que los ermitaños irlandeses que se habían abierto camino a Islandia antes de la llegada de los nórdicos no aportaran ninguna contribución a la composición racial del pueblo islandés. (Véase Olrik, A.: *Viking Civilization*, traducción inglesa (Londres 1930, Allen & Unwin), págs. 102-3 y 175-6.)

[3] La única familia corsa que haya "hecho época" hasta ahora (aunque esto no es en modo alguno lo mismo que "hacer civilización") no era de origen corso. Se sabe que los Bonaparte habían llegado a Córcega de Florencia —es decir, de una región de Italia donde las tres razas blancas se han cruzado y vuelto a cruzar un excepcional número de veces: "mediterráneos" neolíticos pre-indoeuropeos con "alpinos" indoeuropeos de la edad de bronce que hablaban la variedad umbria de la rama itálica de la familia lingüística indoeuropea; éstos con alpinos no-indoeuropeos de la edad de hierro, del Levante (los etruscos); y éstos a su vez con lombardos "nórdicos" de las costas meridionales del Báltico—. Con este fondo racial toscano, no puede catalogarse a Napoleón, para bien o para mal, como "mediterráneo puro".

países europeos occidentales que cuentan hoy [1] como grandes potencias. Hay en la población de Gran Bretaña tanto sangre "mediterránea" como "nórdica", tanto sangre "alpina" como "nórdica" en la población de Alemania, sangre "alpina" y sangre "mediterránea" en la población de Italia, y de todas estas tres razas en la población de Francia. Encontramos igual o mayor variedad de sangres en las poblaciones de las otras tres grandes potencias del mundo de postguerra: tanto sangre blanca "polinesia" como sangre amarilla en el Japón, tanto sangre blanca "alpina" como "nórdica" en Rusia, e ingredientes de todas las razas de Europa en el "crisol" de los Estados Unidos.[2]

Resulta notable que esta diversidad racial en las poblaciones de esos países, a la que los etnólogos dan tanta importancia, carezca de significación alguna para los mismos interesados. Un habitante, "alpino", de los Cevennes no cae en la cuenta de ninguna afinidad especial con un piamontés "alpino" o con un eslovaco "alpino". Su sentido de la afinidad no tiene nada que ver con la forma del cráneo y sólo muy poco con el color del cabello y ojos. Lo determina hasta cierto punto el idioma y, más aún, la nacionalidad. El francés "alpino" de los Cevennes se siente ajeno al italiano "alpino" de Piamonte y al checoeslovaco "alpino" de Eslovaquia, porque éstos hablan idiomas extranjeros y son ciudadanos de países extranjeros. Sentirá afinidad mayor con el belga "nórdico" de Bruselas, cuya lengua materna es el francés, y afinidad aún mayor con el francés "nórdico" de Paso de Calais, cuya lengua materna es el flamenco. Aquí, en Francia, observamos un sentido de la nacionalidad común que excluye la consciencia de una diversidad de razas objetivamente existente y observada empíricamente.[3]

Si pasamos de Francia a la India, observaremos allí el fenómeno opuesto: un sentido de la distinción de castas, correspondiente originariamente a una diversidad de razas, que ha perdurado mucho tiempo después de haber sido borrada la diversidad de razas que primero lo suscitó.[4]

[1] Recuérdese que la primera edición inglesa de este tomo primero es de 1934. [*N. del T.*]

[2] Esto sin tomar en cuenta a los representantes de las razas negra y cobriza en los Estados Unidos ni a los de la raza amarilla (por no hablar de las razas rudimentarias representadas por los paleoárticos y los samoyedos) en la U.R.S.S.

[3] Cabe notar que Francia, único país europeo en el que las tres razas europeas primarias de nuestros etnólogos están representadas efectivamente, ha sido también el primer país europeo donde se ha afirmado la consciencia de una nacionalidad común. Aun hoy en día, esta consciencia de unidad y uniformidad nacionales está menos altamente desarrollada y menos ampliamente difundida en Gran Bretaña, Alemania e Italia, con dos razas cada una, que en Francia con las tres suyas.

[4] La etimología del nombre primero de la institución, *varna*, que literalmente significa "color", prueba el origen racial de la casta (véase n. 1 en pág. 256, *supra*). Esta diferencia originaria de color entre las castas ha desaparecido hace mucho —en parte sin duda debido al entrecruzamiento subrepticio, que los tabúes sociales nunca impiden efectivamente entre razas, por diferentes que sean en físico, que viven per-

En suma, cuanto más lejos llevan nuestros etnólogos occidentales modernos su análisis de la raza física determinando las semejanzas y diferencias raciales apreciables en la humanidad tal como existe hoy y en el hombre primigenio en la medida en que hemos descubierto sus restos esqueletales, tanto más diverge el resultante concepto científico de raza de las ideas populares sobre ella que se reflejan en las expresiones ordinarias del sentimiento racial. Basta una ojeada a la literatura científica reciente sobre la raza para evidenciar que todos los etnólogos serios están arribando, por diferentes caminos, a un concepto común de los caracteres raciales, en el que éstos se reducen a meros factores que pueden en la realidad encontrarse en casi todas las permutaciones y combinaciones posibles, pero que nunca se encuentran "puros" en estado natural. Los etnólogos que tienen el valor de seguir hasta donde los lleve el razonamiento, incluso comienzan a preguntarse si surgirían realmente ejemplos concretos de razas "puras" aun si los testimonios materiales más completos sobre el físico de los tipos más primitivos de hombre llegaran por algún milagro a sus manos. Comienzan a contemplar la idea de que los caracteres raciales fundamentales, al analizárselos y definírselos exhaustivamente, pueden resultar nada más que un conjunto iluminador de abstracciones clasificatorias, que nunca han tenido existencia objetiva o independiente alguna "en la vida real".[1]

Las consideraciones precedentes bastarán quizás para guardarnos del error de suponer que alguna cualidad especial de la raza en alguna fracción de la humanidad es el factor positivo que, dentro de los últimos seis mil años, ha sacudido a parte de la humanidad del

---

manentemente a toca ropa—. Otra causa de la desaparición de la diferencia de color entre las castas ha sido la deliberada política de los brahmanes hindúes de reconocer como tales a las familias sacerdotales de sociedades primitivas que fueron asimilando a la Civilización Hindú, y la deliberada política de los chatrias hindúes de reconocer como tales a los guerreros de tribus no-hindúes (*e. g.*, los hunos y gurjaras que invadieron la India en la *völkerwanderung* ocurrida durante el interregno entre la disolución de la Sociedad Índica y el surgimiento de la Sociedad Hindú). Debido a estos diversos procesos la diferencia originaria de color entre las castas hindúes ha desaparecido casi por completo; y sin embargo esta desaparición del factor racial que suscitó originariamente el sentido de la casta no ha implicado la desaparición de la consciencia de casta. En la India no hay hoy en día casi ningún signo de que el sentido de las divisiones de casta ceda ante ningún sentido de la nacionalidad común, que trascienda la casta, sobre la base objetiva de una patria y una raza comunes.

[1] Se discute esta cuestión en el último capítulo de *The Racial History of Man* de R. B. Dixon (Nueva York 1923, Scribner), en págs. 501-6. La conclusión de este investigador es que: "Los 'tipos' cuya distribución e hipotéticas migraciones hemos... tratado de rastrear no son razas en el sentido ordinario del término, y no deben confundirse con los muchos grupos raciales más o menos claramente diferenciados en que podemos dividir los pueblos del mundo hoy en día. Estas varias razas hoy vivientes son, cada una, resultado de alguna combinación particular de los 'tipos' o elementos originales; y la dificultad que encontramos en decidir exactamente cuántas razas hay se debe en gran medida al hecho de que esos elementos se han mezclado tan variadamente y en proporciones tan cambiantes. Además, desde este punto de vista, la raza no es una entidad permanente" (págs. 502-3).

estado Yin que llamamos "integración del uso" para lanzarla a la actividad Yang que hemos decidido llamar "diferenciación de la civilización". Cabe agregar que aun si la raza hubiera resultado ser, tras la investigación, el factor positivo que buscamos, no habríamos descubierto más que la ocasión de las génesis de las civilizaciones, en cuanto opuesta a la causa, que habría seguido siendo todavía el factor desconocido que era al comienzo de nuestra pesquisa. Habríamos establecido (en ese supuesto) que las génesis de nuestras veintiuna civilizaciones fueron debidas en realidad a una superioridad racial de los hombres que las crearon sobre el común de la humanidad, sólo para encontrarnos confrontados todavía con nuestra pregunta original formulada en otras palabras. En vez de preguntar por qué una fracción de la humanidad se ha distinguido del resto de la familia humana creando civilizaciones, deberíamos preguntar ahora por qué las cualidades raciales que han permitido a esa fracción distinguirse en tal forma han sido adquiridas en alguna época anterior por una parte de la familia humana y sólo por una. No podríamos descontar esa supuesta diversidad anterior de dotes raciales, tal como no podemos descontar la diferencia empíricamente observada de logros culturales para cuya explicación fué aducida aquélla. Tampoco podríamos tomarla a crédito como un hecho inexplicable e ininteligible que ha existido desde siempre, pues es evidente que las diferencias raciales entre ramas de la familia humana no pueden ser más viejas que la humanidad misma, y ésta, lejos de haber existido desde siempre, es un producto reciente de la evolución de la vida en un planeta que es uno de los cuerpos más jóvenes del universo estelar. De este modo no habríamos resuelto legítimamente el problema de hallar un valor inteligible para nuestra incógnita original, la causa de las génesis de las civilizaciones, sino que, simplemente, habríamos vuelto a formular el problema al presentarse esa incógnita original en términos de otra incógnita, a saber, la causa de la diversidad de dotes raciales dentro de la familia humana. Si fuésemos lúcidos e intelectualmente honrados, deberíamos admitir que la operación efectuada ha vuelto más embrollada nuestra ecuación sin habernos hecho adelantar un solo paso para resolverla. En otras palabras, la llamada explicación racial de las diferencias en la actuación y logro humanos es o un absurdo o un fraude.[1]

[1] Hemos expuesto esta falacia racial anteriormente en el curso de este Estudio (en I. B (II), *infra*, en págs. 47-9), al considerar las diferencias de actuación y logro entre comunidades de una misma sociedad: *e.g.*, las diferencias dentro de la Sociedad Helénica, en el segundo período de su historia, entre el papel especial desempeñado por Atenas, el papel especial desempeñado por Esparta y el papel ordinario desempeñado por casi todos los demás Estados-ciudad del mundo helénico de aquella época con poca, o ninguna, variación. Vimos que no explicaríamos, en realidad, la individualidad de las iniciativas que tomaron respectivamente atenienses y espartanos si la atribuyéramos a una hipotética individualidad preexistente en los caracteres "raciales" espartanos y atenienses. Deberíamos, fuera explicar cómo surgieron originariamente esas supuestas diferencias anteriores de carácter racial entre los pue-

Resulta digno de nota que los autores de los sistemas teológicos judío y cristiano, de los cuales descienden en línea recta todas nuestras "teorías raciales" occidentales modernas, se han enfrentado con el hecho de que las diferencias empíricamente observadas entre las actuaciones y logros de diferentes fracciones de la familia humana no pueden ni dejarse sin explicación ni, con todo, ser explicadas, sino que debe darse razón de ellas, en último grado, como efectos de un acto diferenciador. Como Fausto al final de su soliloquio, han adivinado que "Im Anfang war die Tat".[1]

Los judíos han tenido consciencia muy clara de no ser como los otros hombres. En su visión del mundo, se abre una gran sima entre ellos y los "gentiles"; y están tan sinceramente convencidos como los ingleses o los norteamericanos de su propia inmensurable superioridad sobre "las castas menores que no tienen la Ley". Con todo, no han dado por cierta esta tremenda diferencia entre una y otra casta de seres humanos sin postular una causa tremenda correspondiente. Son un pueblo peculiar, tal creen, porque son un "pueblo elegido";[2] y la elección divina, que los ha hecho lo que son, no es irrevocable. Se le dió efecto en un acto entre su dios Yahué y su antepasado Abraham y lo precario de los privilegios que confiere el pacto está simbolizado en la marca física que es su testimonio; porque esta marca no es una piel que no pueda cambiarse ni una estatura a la cual no puede agregarse un codo, sino la marca artificial y optativa de la circuncisión.[3] Aun así el maligno concepto racial de que los privilegios del Pacto son inmutables se ha deslizado en la consciencia judía. En la explicación clásica del Pacto en el Libro del Génesis se hace declarar a Yahué:

---

blos del mundo helénico, fuera, *si no*, admitir que no hemos logrado explicar, después de todo, las posteriores diferencias en sus actuaciones y logros, en las cuales, tal se afirma, se revelan las supuestas diferencias preexistentes de carácter racial. El que está a las duras, que esté a las maduras. Si la raza no explica las especiales contribuciones de atenienses y espartanos al progreso de la Civilización Helénica, no tiene objeto tratar de explicar las génesis de las civilizaciones en general por medio de los mitos raciales del "hombre nórdico" y de los "Hijos del Sol". Edmond Demolins expuso sucintamente la falsedad racial: "La race n'explique rien, car il reste encore à rechercher ce qui a produit la diversité des races. La race n'est pas une cause, c'est une conséquence." (Demolins, E.: *Comment la Route crée le Type Social* (París, sin fecha, Firmin-Didot), p. VII.)

[En la página de "Erratas y Adiciones" de la segunda edición inglesa del *Estudio de la Historia* (véase la explicación dada *supra* en la n. 2 de pág. 45) lo anterior es objeto del comentario siguiente:]

La aceptación del desenmascaramiento de la falacia racial que logra Demolins no implica, claro está, que capitulemos ante la tesis de este investigador sobre la influencia del contorno.

[1] Goethe: *Fausto,* Parte I, v. 1237.

[2] Deuteronomio XIV, 2: [El Señor] te eligió para que le seas un pueblo peculiar entre todas las gentes..."

[3] Véase el relato clásico del Pacto en Génesis XVII.

"Y estableceré mi pacto entre mí y ti, entre tu posteridad después de ti en sus generaciones, con alianza eterna;" [1]

y esta proclamación de sempiterno durar se repite en cien pasajes posteriores de las escrituras judías.[2] Sin embargo, en lo íntimo de su corazón, los judíos —a diferencia de los protestantes de habla inglesa que afirman ser sus herederos espirituales— han sabido siempre que la elección de Yahué no es, ni irrevocable como la ley de los medos y los persas, ni inmutable como las "leyes de la naturaleza", y su autocomplacencia no fué impenetrable para la estocada mortal de San Juan Bautista:

"Y no queráis decir dentro de vosotros: A Abraham tenemos por padre. Porque os digo que Dios poderoso es para levantar hijos a Abraham de estas piedras." [3]

Este texto es una profunda crítica contra la falacia de la raza —falacia ante la cual los judíos, para crédito suyo, nunca han sucumbido por entero.

La dicotomía judía de la humanidad en judíos y "gentiles" fué reproducida en la dicotomía paulina en "vasos de ira, aparejados para muerte" y "vasos de misericordia, preparados para gloria".[4] La línea divisoria no se trazaba ya entre comunidades, sino entre individuos; el concepto subyacente, sin embargo, quedaba inalterado. La distinción entre judíos y "gentiles" se atribuía a la elección de Yahué; la distinción entre condenados y elegidos, a la predestinación de Dios; y mientras se postulara como primera causa en el trasfondo un acto de voluntad, era en vano que los teólogos asentasen que la predestinación era irrevocable, dado que resultaba lógicamente imposible creer que un poder omnipotente fuera incapaz de revocar sus propios decretos. Así, la doctrina paulina no llegó a interpretarse por entero estultamente hasta que, a través de las mentes del púnico Agustín y del latino Calvino, alcanzó la mente del hombre nórdico. Nuestros racialistas occidentales modernos han racionalizado su calvinismo al substituir condenación y gracia por piel negra y blanca, y lo han expurgado omitiendo la causa divina. El resultado de ello no es ciencia sino fetichismo.

Los doctores judíos y cristianos no han caído nunca en el error de aceptar la raza como explicación de las diferencias efectivas en la actuación y logros humanos, sea entre comunidades, sea entre individuos; y han satisfecho su demanda intelectual de una causa adecuada postulando un acto divino. Este postulado asentado por teólogos siríacos y occidentales con entera buena fe fué recomendado

[1] Génesis XVII, 7.
[2] *e.g.*, en el Salmo CIV, 8-10.
[3] Mateo III, 9. Este punto es desarrollado en la Epístola a los Romanos, cap. IX. Ecos del mismo dicho se colocan en boca de Jesús mismo en Juan VIII, 33 y 39
[4] Romanos IX, 22-3.

por un filósofo helénico como engaño piadoso que requiere la conveniencia social y que justifica la razón de Estado. Dicho en la vena mitad humorística mitad cínica del *si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer*, de Voltaire,[1] Platón, en un pasaje famoso de *La República*, ha propuesto "una noble mentira" que ha de reconciliar a los ciudadanos de su utopía con las diferentes situaciones vitales en que pueda convenir al Gobierno colocarlos después de haberlos probado y haber desarrollado sus habilidades innatas mediante un curso educativo de encarnizada competencia.

"—Lo que necesitamos ahora —dije yo— es algún arbitrio en forma de mentira oportuna; una única noble mentira bastará para convencer, si es posible, al Gobierno mismo, y en todo caso el resto de la comunidad.

—¿Qué quieres decir? —preguntó él.

—Nada fuera de lo común —contesté—; sólo una "fullería" [2] que ha sido empleada en infinidad de ocasiones antes de hoy, según nos informan creíblemente los poetas, aunque no ha sido empleada en nuestra época y ahora sólo podría utilizarse, caso que se la pueda emplear (de lo que no estoy seguro), a costa de mucho tacto y paciencia.

—¡Qué cautela pareces tener con tu idea! —exclamó él.

—Te darás cuenta de que tengo mucha razón para ser cauteloso cuando te diga lo que es.

—Habla, no tengas miedo.

—Hela aquí, pues, aunque no sé cómo me animaré a decirla o si encontraré palabras adecuadas. Trataré de convencer, primero al Gobierno y al Ejército, y luego al resto de la comunidad, de que la crianza y la educación que les dimos han sido un sueño y que durante todo ese tiempo habían sido en realidad modelados y criados subterráneamente en el seno de la Tierra, tanto ellos como sus armas y el resto de su equipo, que había sido manufacturado asimismo allí. Entonces, les diré, cuando hubieron sido completamente acabados, su madre la Tierra los dió a luz poniéndolos de este modo en la obligación de defender a su patria, si ésta fuera atacada, con toda su inteligencia y toda su fuerza, por ser su madre y nodriza, y de cuidar a sus conciudadanos como a hermanos nacidos de la misma madre Tierra.

—Realmente —dijo él—, ¿cómo puedes tener el descaro de seguir adelante con mentira tal?

—Haces bien en escandalizarte —dije—, pero, como quiera que sea, escucha el resto de mi cuento de hadas. Sigue así: 'Todos vosotros, miembros de la comunidad, sois hermanos: pero cuando Dios os modeló puso dentro de cada uno en el momento del nacimiento una veta de metal: oro dentro de aquéllos de vosotros aptos para gobernar, por ser los más preciosos; plata dentro de los soldados; y hierro y bronce dentro

[1] Voltaire: *Épîtres*, XCVII, À l'Auteur du Livre des Trois Imposteurs (1771 d. de C.), l. 22.

[2] Φοινικικόν τι.

de los campesinos y los artesanos. Como sois todos parientes, vuestros hijos seguirán por lo general vuestro tipo; pero ocasionalmente sucederá que la casta áurea tendrá prole de plata y la casta de plata prole áurea, y así sucesivamente, *mutatis mutandis*. Ahora bien; el primero y principal mandamiento que Dios impone a los miembros del Gobierno es éste: la demanda suprema a su honor y virtud como guardianes de la sociedad es estar alertas ante alguna de esas fallas en la composición psíquica de los miembros de las futuras generaciones y actuar adecuadamente en cada caso. Si sucede que sus propios hijos muestren rastros de hierro o bronce, no deben tener piedad de ellos, sino que deben degradarlos a la clase de artesanos o campesinos a que pertenecen intrínsecamente. A la inversa, si los hijos de los campesinos o los artesanos muestran rastros de oro o plata, deben tasarlos en su valor intrínseco y ascenderlos a miembros del Gobierno o del Ejército, según sea el caso.' Debemos hallar autoridad escritural que dé base a la profecía de que la comunidad se malogrará el día en que un miembro de la raza de bronce o de la raza de hierro entre al Gobierno. Pues bien, ¿se te ocurre algún arbitrio para hacer creer este cuento de hadas?

—Por cierto que no para hacérselo creer a la gente adulta que vive ahora; pero podríamos hacerlo con sus hijos y sus descendientes y la posteridad entera." [1]

En este pasaje, Platón asienta sólidamente la verdad de que la explicación racial de las diferencias en habilidad y logro humano no puede ser adelantada por ninguna mente racional si no es como engaño deliberado y a sangre fría, en el que los efectos diferenciadores de "crianza y educación" son mendazmente atribuídos a diferencias preexistentes de orden racial —y esto con el objeto calculado de producir ciertos efectos en el campo práctico de la acción social y política.

En la "noble mentira" de Platón, la falacia de la raza recibe así su exposición final, con lo que podemos dejarla; ahora, en efecto, podemos ver más allá de la falacia una verdad ulterior. Al descartar la concepción de poderes raciales a los que se supone peculiares de ésta o aquella rama de la familia humana, hemos arribado a la concepción de un poder omnipresente que se manifiesta en las actuaciones y logros de la humanidad toda y de toda la vida. Podemos concebir a este poder como primera causa trascendente y llamarlo Dios,[2] o como fuente inmanente de creación continua y llamarlo (como Bergson) *Évolution Créatrice* o *Élan Vital*. Sea cual fuere el punto de vista adoptado, nuestra concepción de la naturaleza y actividad y campo de operación de aquel poder será la misma; y en

[1] Platón: *Respublica*, 414*b*-415*d*.

[2] "Est deus in nobis. Agitante calescimus illo.
Impetus hic sacrae semina mentis habet."
(Ovidio: *Fastos*, Libro VI, vs. 5-6 (citado por David Hume en su ensayo *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*).)

ambos casos deberemos admitir que aunque el reconocimiento de él pueda iluminar el resto de nuestro Estudio, en sí no nos ha enfrentado con el objeto inmediato de nuestra búsqueda. Aún tenemos que encontrar el factor positivo que, dentro de los últimos seis mil años, ha sacudido a parte de la humanidad del estado Yin llamado "integración del uso" para lanzarla a la actividad Yang llamada "diferenciación de la civilización". Si la raza es un fenómeno demasiado trivial para ser identificado con ese factor, Dios, que "hace nacer su sol sobre buenos y malos; y llueve sobre justos y sobre pecadores",[1] es demasiado grande. Su acción es ubicua y eterna, y un poder que se manifiesta en la vida, o aún meramente en la humanidad, en general, no puede ser, en sí mismo y por sí mismo, el factor desconocido que, en ciertas épocas y lugares, ha dado impulso a una parte de la humanidad y no a toda ella. Debemos continuar nuestra búsqueda.

2. *Contorno*

Hemos de ver ahora si podemos hallar nuestro factor desconocido en los contornos donde han ocurrido las génesis de las civilizaciones.

El moderno concepto occidental de la raza, que acabamos de pesar en la balanza y que hallamos deficiente, fué originado, como notamos, por la expansión de nuestra Sociedad Occidental sobre el mundo desde el fin del siglo XV de nuestra era en adelante. Esta expansión puso a los pueblos de Occidente en contacto íntimo con pueblos de otro físico y otra cultura; las diferencias así empíricamente observadas entre seres humanos que vivían sobre la superficie del mismo planeta al mismo tiempo presentaron un problema a las mentes occidentales; y lo resolvieron en forma satisfactoria para sí improvisando el concepto de raza a partir de los materiales teológicos de que disponían. Las mentes helénicas se vieron enfrentadas con el mismo problema por consecuencia de una expansión similar de la Sociedad Helénica, que comenzó hacia el fin del siglo VIII a. de C., y lo resolvieron —también en forma satisfactoria para sí— elaborando una explicación teorética sobre bases por entero diferentes. Resulta notable que aunque en la historia helénica este problema intelectual se presentó unos cuatro siglos antes que en nuestra historia occidental,[2] la solución helénica, en lugar de ser la más tosca, como podría esperarse *a priori,* fué en realidad superior a la occidental en todos los aspectos. Fué más imaginativa, más racional y más humana; y, sobre todo, careció de prejui-

[1] Mateo V, 45.

[2] La Sociedad Helénica comenzó a surgir probablemente antes del fin del siglo XII a. de C., y empezó a expandirse antes del fin del VIII. Nuestra Sociedad Occidental comenzó a emerger antes del fin del siglo VII de la era cristiana, fracasó en su primer intento de expansión (las "Cruzadas") y no empezó a expandirse con éxito hasta fin del siglo XV: *i.e.,* no lo hizo hasta haber existido, en su hogar originario, durante unos ocho siglos, en contraste con lo logrado por la Sociedad Helénica, que se expandió con éxito unos cuatro siglos después de su surgimiento primero.

cios. El elemento de autoestima que es un rasgo tan general, tan prominente y tan desairado en nuestras teorías raciales occidentales, brilla allí por su ausencia. Ya que, lejos de que los excitase a la consciencia racial el contacto con seres humanos que no eran como ellos, los helenos extrajeron de él una inferencia que los hizo más escépticos que antes sobre la raza.[1] Explicaron las manifiestas diferencias entre ellos y sus vecinos recién descubiertos como efectos de contornos diversos sobre una naturaleza humana uniforme, en lugar de ver en ellas las manifestaciones exteriores de una diversidad que fuera en alguna forma intrínseca a la naturaleza humana misma.[2]

El *locus classicus* donde puede estudiarse la "teoría del contorno" helénica es un tratado titulado *Influencias de la Atmósfera, el Agua y la Situación,* que data del siglo V a. de C. y que se conserva entre las obras reunidas de la escuela hipocrática de medicina. Siendo la mejor exposición de la teoría en toda la literatura que tenemos a la mano, esta monografía merece la cita:

"Los países que tienen las variaciones estacionales de clima mayores y más frecuentes tienen también el paisaje más salvaje y más diversificado y presentan el conjunto mayor de montañas, selvas, llanuras y praderas, mientras que en los países donde las variaciones estacionales

[1] En la primera edad de la historia helénica las mentes de la Hélade habían pasado por el estadio de hallarse dominadas por el concepto de la raza, como lo muestran los dos hechos de que las instituciones helénicas más antiguas se basaran en el parentesco y de que los primeros esfuerzos helénicos en historiografía cobraran forma genealógica.

[2] El hecho de que el mismo problema de la diversidad de la humanidad suscitara una teoría racial en las mentes occidentales y una teoría contornal en las helénicas puede explicarse en cierta medida por la diferencia de los casos de diversidad humana con que se vieron confrontados los viajeros occidentales y helénicos respectivamente. Los occidentales enfrentaron por primera vez el problema de la diversidad humana en la costa de Guinea de África y en las Indias Orientales y Occidentales, donde el físico de las poblaciones indígenas era notablemente diferente del tipo europeo, en tanto que no había ningún rasgo llamativo en los contornos geográficos locales que de inmediato se sugiriera a sí mismo como causa del giro particular tomado allí por la vida humana. En tales circunstancias, las mentes occidentales elaboraron la teoría de la raza. Por la otra parte, los helenos se enfrentaron por primera vez con este mismo problema de la diversidad humana en el delta del Nilo y a lo largo de la costa septentrional del mar Negro sobre el borde de la estepa eurasiática, es decir, en regiones donde el físico de la población indígena no era notablemente diferente del tipo europeo, en tanto que los contornos geográficos locales presentaban, sí, ciertos rasgos llamativos —el Nilo en un caso, y la estepa en el otro— que de inmediato se sugerían a sí mismos como causas de los giros peculiares que la vida humana había tomado en Egipto y Escitia respectivamente. En tales circunstancias, las mentes helénicas desarrollaron la teoría del contorno. La idea de una correlación entre la estepa y el nomadismo o entre el Nilo y la Civilización Egipcíaca era más obvia que cualquiera idea de una correlación entre el clima tropical de la costa de Guinea y la vida social primitiva del negro africano occidental. Para el explorador europeo del siglo XV de la era cristiana, el color de la piel del negro era una novedad más sensacional que la temperatura del aire inhalado por él.

son ligeras la uniformidad del paisaje está en su máximo. La reflexión mostrará que las mismas equivalencias son válidas para la naturaleza humana. Las fisonomías humanas pueden clasificarse en el tipo de montañas bien arboladas y bien regadas, el tipo de suelo somero sin riego, el tipo de prado pantanoso, el tipo de tierras bajas, bien limpias y bien avenadas. También aquí hay el mismo efecto de la variación contornal sobre el físico; y si la variación es grande, la diferenciación de tipo corporal aumenta proporcionalmente...

"Los habitantes de una región montañosa, rocosa, de buen riego, alta, donde el margen de variación climática estacional es amplio, propenderán a tener cuerpos grandes, constitucionalmente adecuados para el valor y la resistencia, y en tales naturalezas habrá un elemento considerable de ferocidad y brutalidad. Los habitantes de valles bochornosos cubiertos de prados anegables, expuestos a vientos cálidos más comúnmente que a los fríos, y bebedores de agua tibia, no serán, en contraste con los anteriores, grandes o esbeltos, sino gruesos, carnosos y de cabello oscuro, con tez morena, antes que pálida, y con menos flema que bilis en sus constituciones. El valor y la resistencia no serán innatos en sus caracteres en el mismo grado, pero serán susceptibles de producirse entre ellos por la concausa de las instituciones. Si hay ríos en la región que avenen el agua estancada y la pluvial, la población será sana y se hallará en buen estado; mientras que si no hay ríos y su agua potable proviene de lagos y pantanos estancados, sus cuerpos tenderán a la hipocondría y propenderán a ser ventrudos. Los habitantes de una región alta, quebrada, barrida por el viento, bien regada, serán de físico grande y carentes de individualidad, con una vena de cobardía y mansedumbre en sus caracteres. Los que habitan una región de suelo somero, sin riego y sin vegetación, donde las variaciones climáticas estacionales son abruptas y violentas, propenderán a tener cuerpos huesudos, musculosos, la tez clara antes que morena, y caracteres y temperamentos tercos y obstinados. Donde los cambios estacionales son más frecuentes y muestran el margen más amplio de variabilidad, se hallará la diferenciación mayor en el cuerpo, carácter y organismo humanos.

"Éstas son las variedades más importantes de organismos; y luego está el efecto de la región y el agua, que constituyen el contorno de la raza humana. En la mayoría de los casos, se hallará que el cuerpo y carácter humanos varían de acuerdo con la naturaleza de la región. Donde el suelo es rico y blando y bien regado, y donde el agua queda sumamente cerca de la superficie, de modo que está tibia en verano y fría en invierno, y donde las condiciones climáticas son también favorables, los habitantes por lo general serán carnosos, de articulaciones flojas, fláccidos, sin energía y de espíritu pobre. La pereza y el sopor se destacarán entre sus características, y serán torpes en lugar de hábiles o prestos para ocupaciones que requieren destreza. Donde la región es rocosa, sin agua y carente de vegetación, y sufre de inviernos severos y soles ardientes, se hallará que los habitantes son huesudos y sin carnes superfluas, con

coyunturas bien articuladas y cuerpos musculosos y velludos. Constituciones tales están animadas de energía y vivacidad, y sus poseedores tienen caracteres y temperamentos tercos, obstinados, con cierta tendencia a la ferocidad, en lugar de la docilidad, y con rapidez e inteligencia mayores para las ocupaciones que requieren destreza y una superior aptitud para la guerra. Se hallará, además, que la fauna no-humana y la flora de un suelo determinado varían similarmente según la calidad de este suelo. He descrito, pues, los contrastes extremos de tipo y organismo; y si se desarrolla el resto por analogía con ellos, no errará uno." [1]

Este pasaje es un comentario sobre las diferencias de estructura y proporciones físicas y de cualidades psicológicas que los helenos habían observado entre los habitantes de Europa; pero las ilustraciones helénicas favoritas de la "teoría del contorno" se tomaban de un campo más lejano. Ellas eran: el efecto de la vida en el valle del Nilo Inferior sobre el físico y carácter e instituciones de los egipcios, y el efecto de la vida en la estepa eurasiática sobre el físico y carácter e instituciones de los escitas.[2]

La teoría contornal de las génesis de las civilizaciones no es en manera alguna, como la teoría racial, moralmente repugnante, pero no por ello es menos vulnerable intelectualmente. Ambas teorías intentan dar razón de la diversidad observada empíricamente en la conducta y desempeño psíquicos de diferentes fracciones de la humanidad suponiendo que esa diversidad psíquica está correlacionada fija y permanentemente, en la relación de efecto a causa, con ciertos elementos de diversidad, parejamente presentados por la observación empírica, que se dan en el dominio de la naturaleza. La teoría racial encuentra su

[1] Hipócrates: *Influencias de la Atmósfera, Agua y Situación,* caps. 13 y 24. (Traducción inglesa de A. J. Toynbee en *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius* (Londres 1924, Dent), págs. 167-8.)

[2] Para el efecto del contorno climático y topográfico o hidrográfico, sobre los egipcios, véase Herodoto, Libro II, *passim,* especialmente el cap. 5 (Αἴγυπτος, . . ἐστὶ Αἰγυπτίοισι ἐπίκτητός τε γῆ καὶ δῶρον τοῦ ποταμοῦ) y el cap. 35 (Αἰγύπτιοι ἅμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίῳ, καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἤθεά τε καὶ νόμους); para el efecto sobre dos pueblos primitivos de la costa del mar Negro en lo llamado ahora Tracaucasia, los macrocéfalos y los fasianos, véase Hipócrates, *op. cit.,* caps. 14-15; para el efecto sobre los escitas, véase *op. cit.,* caps. 17-22. Véase también un pasaje en la *República* de Platón (435*e*-436*a*), donde el autor da, como ilustraciones de características de grupo regionales, el temple fogoso de los pueblos de Tracia, Escitia y del norte, la curiosidad intelectual de la Hélade, y el apetito adquisitivo de fenicios y egipcios. En una obra posterior, *Las Leyes* (747*d*-*e*), Platón acepta, en términos generales, la teoría de que tanto las características psíquicas como las físicas de los seres humanos son determinadas y diferenciadas por el contorno físico; mas, después de enumerar varios elementos de ese contorno —vientos, aguas, alimentos— sugiere que πάντων μέγιστον διαφέροιεν ἂν τόποι χώρας ἐν οἷς θεία τις ἐπίπνοια καὶ δαιμόνων λήξεις εἶεν, τοὺς ἀεὶ κατοικιζομένους ὕλεῳ δεχόμενοι καὶ τοὐναντίον. En otras palabras, considera las influencias divinas, o actos de Dios, como las fuerzas creadoras más poderosas en los asuntos humanos.

causa natural diferenciadora en la diversidad del físico humano, y la teoría contornal la halla en la diversidad de las condiciones climáticas, topográficas e hidrográficas en que viven las diferentes sociedades humanas; pero esta discrepancia entre ambas no es fundamental. Son meramente dos diferentes intentos por solucionar una misma ecuación dando valores diferentes a la misma incógnita. La estructura de la ecuación postulada en ambas teorías es idéntica; y ninguna de ellas podrá sostenerse si la fórmula subyacente común no resiste el examen. La esencia de la fórmula es una correlación entre dos conjuntos de variaciones; y debe demostrarse de esta correlación que es fija y permanente —debe mantenerse en todos los casos bajo todas las condiciones— antes de que teoría alguna fundada sobre ella pueda pretender la condición de ley científica. Hemos visto ya que, sometida a esa prueba, la teoría racial se desmorona; y veremos ahora que no le va mejor a la teoría contornal.

Comencemos con las ilustraciones helénicas favoritas de la teoría contornal; las supuestas relaciones de causa y efecto entre las peculiaridades del contorno de la estepa eurasiática y el valle del Nilo Inferior y las peculiaridades de la Sociedad Nomádica y la Egipcíaca. Aisladas, estas dos ilustraciones no pasan de ser sugestivas. Pueden ofrecer prueba convincente a favor de la verdad de la teoría que se funda sobre ellas sólo si extendemos nuestra revista a todos los otros ejemplares de cada uno de esos tipos de contorno existentes sobre la faz de la tierra y hallamos que toda región semejante a la estepa eurasiática ha llegado a ser el asiento de una sociedad semejante a la Sociedad Nomádica Eurasiática, y que toda región semejante al valle del Nilo Inferior ha llegado a ser asiento de una sociedad semejante a la Egipcíaca.

Al emprender tal revista, debemos cuidar que nuestras comparaciones se hagan entre regiones que sean verdaderamente distintas una de otra. La estepa eurasiática, por ejemplo, es una vasta región que se extiende desde el círculo ártico hasta el paralelo 40°, y desde el meridiano 23°, que pasa por las Puertas de Hierro del Danubio, hasta el pasaje del Amur a través de montañas situadas un centenar de grados hacia el E., con un cinturón de enclaves exteriores a lo largo de toda ella: la estepa húngara más allá de los Cárpatos, la estepa manchuriana allende la cadena de Kingan, la estepa de Seistán más allá del Hindukush, la estepa de Azerbaiján allende el Cáucaso, la estepa tracia más allá de los Balcanes. La vida nómada que los viajeros helénicos observaron, desde el siglo VIII o VII a. de C. en adelante, en el *hinterland* inmediato de las costas septentrionales del mar Negro y el mar de Azof, era vivida de una manera más o menos uniforme en toda la región que hemos indicado, y ha continuado siendo vivida de la misma manera desde entonces hasta ahora, aunque hoy día sólo se mantiene en un resto de sus antiguos dominios y su extinción completa está a la vista.[1] Dentro de esos

[1] Véase la Parte III. A, tomo 3, *infra*.

límites de tiempo y espacio, la vida nómada de la estepa eurasiática es un continuo, y no vale, por tanto, como prueba para nuestro propósito presente, demostrar que la vida vivida por un pueblo nómada en una zona de la estepa en una edad determinada es la misma que la vivida por otro pueblo en otra zona de ella en otra edad. Debemos hacer nuestras comparaciones no entre partes diferentes de los mismos todos, sino entre regiones enteras y sociedades enteras que estén separadas unas de otras y sean independientes entre sí. Sólo en esas condiciones el surgimiento de sociedades semejantes en contornos semejantes puede admitirse con propiedad como prueba de la verdad de la teoría contornal sobre las génesis de las civilizaciones.

Tomando, pues, la estepa eurasiática y sus dependencias como un todo, podemos colocar junto a ella, primeramente, la más cercana de las regiones que ofrece a la vida humana un contorno similar. Esta región se extiende desde la costa occidental del golfo Pérsico hasta la costa oriental del Atlántico, y desde el pie meridional de las mesetas del Irán, Anatolia, Siria y el África del Noroeste hasta el pie septentrional de las mesetas del Yemen y Abisinia y hasta el borde septentrional de las selvas del África tropical. Podemos llamar a esta estepa "afrasiática", para darle un nombre comprensivo; y estamos ahora en condición de formular nuestra pregunta crucial: ¿Corre parejas la semejanza de los contornos ofrecidos por las estepas eurasiática y afrasiática con alguna semejanza correspondiente de las respectivas sociedades humanas que han surgido en esas dos regiones? La respuesta es afirmativa. La estepa afrasiática tiene también su nomadismo —un nomadismo que despliega precisamente las semejanzas y las diferencias respecto del nomadismo de la estepa eurasiática que, basados en la teoría contornal, podríamos esperar hallar en vista de las semejanzas y diferencias entre ambas regiones—. Esto queda a la vista cuando comparamos los animales domésticos de los nómadas eurasiáticos y afrasiáticos. Ambas sociedades nómadicas han domesticado el camello (animal que casi no ha logrado sobrevivir en ambas estepas en el estado salvaje);[1] pero el hecho de que el camello bactriano doméstico de la estepa eurasiática y el camello árabe doméstico de la estepa afrasiática pertenezcan a razas diferentes, indica que los dos hechos de domesticación han sido llevados a cabo independientemente. Parejamente, las manadas de cuya leche y carne viven principalmente los nómadas eurasiáticos, consisten sobre todo de caballos y ganado vacuno, mientras que los

[1] El problema de la desecación de las estepas, y su relación con la génesis de las sociedades nomádicas y con la imposibilidad casi total tanto del camello bactriano como del árabe para sobrevivir en la estepa si no es bajo la égida del nómada, se discute *infra* en II. C (II) (b), 2, págs. 335-39 y en Parte III. A, tomo 3, *infra*, y su Anejo II.

nómadas afrasiáticos, en su clima más seco y con sus pastos más escasos, han de contentarse con rebaños de ovejas y cabras.[1]

En esta primera prueba, nuestra revista de las estepas y sus habitantes ha revelado la correlación entre tipo de contorno y tipo de sociedad requerida por la teoría de que contornos semejantes producen siempre y dondequiera sociedades semejantes, no mediante mímesis, sino por el principio de la uniformidad de la naturaleza. Sometida a ulteriores exámenes, empero, la correlación se desvanece. Hallamos, en efecto, que las otras regiones del mundo que ofrecen contornos para sociedades nomádicas —las llanuras norteamericanas, los llanos de Venezuela, la pampa argentina, las praderas australianas en el Queensland Occidental y la Nueva Gales del Sur Occidental—, no han satisfecho las exigencias de la teoría contornal produciendo sociedades nomádicas independientes propias. Su capacidad para ello estaba fuera de duda. Ha sido llevada a la realidad por el *espíritu* emprendedor de nuestra Sociedad Occidental en los tiempos modernos; y esa vanguardia de ganaderos occidentales —los *cowboys* norteamericanos, gauchos sudamericanos y vaqueros australianos— que han conquistado y mantenido esas vastas extensiones desocupadas durante unas pocas generaciones, adelantándose al arado y molino que ya avanzaban, han cautivado la imaginación de la humanidad tan triunfalmente como el escita, el tártaro y el árabe. La capacidad de las estepas americana y australiana debe haber sido verdaderamente grande si pudieron trasformar en nómadas, aunque sólo fuera por una generación, a los *pioneers* de una sociedad que carecía de tradiciones nomádicas, al haber vivido siempre de la agricultura y la manufactura desde que surgió por primera vez. Y resulta aún más notable que los pueblos encontrados sobre esos territorios por los primeros exploradores occidentales nunca habían sido estimulados por la capacidad del contorno hacia el nomadismo, sino que no habían hallado uso mejor para esos paraísos del nómada que emplearlos como cotos de caza —y quedarse hasta el último momento en el nivel primitivo de economía de la caza y recolección de vegetales.

Si sometemos a prueba la teoría contornal mediante una revista de regiones semejantes al valle del Nilo Inferior, nuestra experiencia resultará igual.

[1] El caballo sólo se introdujo en Asia Sudoccidental, Europa Sudoriental y África Nordoccidental por los nómadas eurasiáticos que invadieron los dominios del Imperio de Sumeria y Acadia durante el interregno post-sumérico, *circa* 1875-1575 a. de C. (véase I. C (1) (b), págs. 129-32, *supra*). Aun entonces llegó a naturalizarse sólo entre las sociedades sedentarias de esa parte del mundo. Los nómadas afrasiáticos no lograron adaptar el caballo a su estepa hasta tal vez unos dos mil años después. Pese a toda su fama, el caballo árabe es en la estepa afrasiática un extranjero naturalizado reciente y exótico, y su mantenimiento en ella no ha dejado en ningún momento de ser un *tour de force*. Es un animal de lujo al que se hace gracia del trabajo duro y al que se alimenta con leche de camella.

El valle del Nilo Inferior es, por así decirlo, una anomalía en el paisaje de la estepa afrasiática. Egipto tiene el mismo clima seco que la vasta región circundante dentro de la cual es un enclave; pero goza de una ventaja excepcional —una amplia e infalible provisión de agua y material aluvial, suministrada por un gran río que nace, más allá de los límites de la estepa, en una región diferente que disfruta de lluvias abundantes—. Los creadores de la Civilización Egipcíaca cayeron en la cuenta de las posibilidades de esta ventaja desarrollando una sociedad que presenta un contraste impresionante, en todos los aspectos de la vida, con el nomadismo afrasiático íntegro. ¿Es, pues, el contorno especial ofrecido por el Nilo en Egipto el factor positivo al que se debe la génesis de la Civilización Egipcíaca? Para fundar esta tesis deberíamos mostrar que en toda otra región separada en que se ofrece un contorno del tipo nilótico ha surgido independientemente una civilización del tipo "fluvial". Aquí, una vez más, la teoría contornal soporta con éxito la prueba en una comarca vecina en que se cumplen las condiciones requeridas: esto es, en el valle inferior del Eufrates y el Tigris. Las condiciones son en lo esencial las mismas: la estepa afrasiática en torno, el clima seco, la provisión amplia de agua y materia aluvial suministrada por grandes ríos que nacen en mesetas de mucha lluvia situadas detrás de la región. Y, sin duda, la civilización "fluvial" independiente que buscamos está allí —la Civilización Sumérica que surge en el valle inferior del Eufrates y el Tigris para correr parejas con el surgimiento de la Civilización Egipcíaca en el valle inferior del Nilo [1]—. Cuando extendemos nuestra revista, empero, la correlación se desvanece, tal como lo hizo cuando pasamos revista a los contornos de la clase representada por la estepa afrasiática.

Se desvanece, por lo pronto, en el valle del Jordán —región situada más cerca del Egipto que el Irak, y en la cual las condiciones requeridas se cumplen igualmente bien, en escala reducida.

"El valle del Jordán al S. de Beisan y Pella, el Ghor, una hendedura ancha y profunda entre dos paredes de montañas, con un ardiente clima, yacía completamente desolado [en el siglo XVI a. de C.] y ha quedado hasta hoy prácticamente inhabitado. El hecho de que aquí nunca se haya intentado —como se intentó en las condiciones esencialmente semejantes del valle del Nilo— sacar partido del suelo y hacerlo productivo mediante irrigación sistemática, arroja no poca luz sobre el carácter nacional *(volkscharakter)*. Sólo cuando trazamos esta comparación llegamos a po-

[1] *Pace* la "escuela difusionista" de antropólogos británicos, damos por cierto que las civilizaciones Sumérica y Egipcíaca surgieron independientemente una de otra y que no llegaron a entrar en contacto efectivo hasta después que cada una hubiera desarrollado su carácter individual propio. Esto no es negar que el contacto haya sido realmente efectivo, o que pueda hacérselo remontar hasta una edad muy temprana. (Sobre esta cuestión, véase Childe, V. G.: *The Most Ancient East* (Londres 1928, Kegan Paul), especialmente págs. 112-22, 167-8, 196-8, 217-18, 221-4.)

der apreciar plenamente la energía con que los egipcios hicieron que su país fuera la región agrícola más productiva del mundo durante millares de años." [1]

Después de nuestra investigación sobre la raza, podemos negarnos a aceptar —incluso ante sugestión del gran historiador de cuya pluma proviene ese pasaje— el postulado de que alguna diferencia hipotética entre los "caracteres nacionales" de las poblaciones locales explicaría la diferencia real entre los respectivos estados del valle del Nilo inferior y el del Jordán durante los últimos tres o cuatro mil años; con todo, basados en la autoridad de Eduardo Meyer, podemos aceptar esa diferencia real como hecho bruto y rendir tributo a la agudeza histórica con que ha tomado nota del dato y nos ha llamado la atención sobre él. En el valle del Jordán se ha ofrecido el mismo contorno que en el valle inferior del Nilo y en el del Eufrates y el Tigris, sin que se haya suscitado la misma respuesta en forma de otra civilización fluvial independiente.

Puede resultar que la correlación se desvanezca nuevamente en el valle del Indo inferior, que es una anomalía en el paisaje del "desierto indio" o "Thar", tal como el valle del Nilo inferior y el del Jordán y el valle inferior del Eufrates y el Tigris son anomalías en el paisaje de la estepa afrasiática.[2] El valle del Indo inferior no ha sufrido en realidad el descuido sempiterno que ha sido hasta ahora el destino del valle del Jordán. Sus posibilidades han sido llevadas a la práctica; y ello puede resultar haber sido hecho no por una sociedad local a iniciativa propia, sino por colonos del valle inferior del Tigris y el Eufrates que encontraron en el valle del Indo un suelo virgen e implantaron allí, ya confeccionada, la Civilización Sumérica que habían traído de sus lares. En el estado presente de nuestro saber sobre la cuestión, no es quizás posible todavía decidir entre esta explicación de los orígenes de la "cultura del Indo" y la explicación alternativa de un crecimiento local dotado de parentesco, pero, con todo, autónomo.[3] Y sin embargo, si en el valle del Indo la prueba no rinde, por el momento, un resultado concluyente, el resultado decisivo que sí rinde en el valle del Jordán se repite inequívocamente en los restantes lugares. Los defensores de la teoría contornal, después de pedirnos que suspendamos el juicio en el caso

[1] Meyer, Eduard: *Geschichte des Altertums*, vol. 2 (1), 2ª ed. (Stuttgart y Berlín 1928, Cotta), pág. 96. En el vol. 1 (1), 4ª ed. (Stuttgar y Berlín 1921, Cotta), pág. 65, Meyer señala que los valles fluviales de América tampoco han llegado a ser cuna de ninguna civilización fluvial independiente y que tampoco ha surgido ninguna civilización archipelágica independiente en Indonesia o en el Caribe.

[2] Climáticamente, el desierto indio puede ser considerado como un enclave exterior de la estepa afrasiática, en caso de recibir sus lluvias del Atlántico, y no del Índico. (Véase Childe, *op. cit.*, págs. 23 y 201; pero *cf.* el presente volumen, pág. 336, nota 1, *infra.*)

[3] Para estas explicaciones alternativas del origen de la "cultura del Indo" en el valle del Indo Inferior, véase I. C (1) (b), págs. 132-3, *supra*, y Anejo III, *infra.*

del valle del Indo, pueden proseguir decretando que no puede el valle del Ganges tomarse en cuenta por ser demasiado húmedo y tropical, y el del Yangtsé por ser demasiado húmedo y templado. Sobre la base de estas últimas razones, pueden descartar también el valle del Misisipí inferior, aunque Nueva Orleáns, en el vértice del delta del Misisipí, se encuentra en la misma latitud que la Menfis egipcíaca y el Cairo arábico en el vértice del delta del Nilo. Pero ni siquiera los críticos más reparadores pueden negar que el contorno ofrecido por los valles inferiores del Nilo y el Indo y el Tigris y Eufrates es ofrecido asimismo por los valles del río Grande y el Colorado en el sudoeste de los Estados Unidos. Bajo las manos del colonizador europeo moderno, equipado con los recursos de una civilización que ha traído consigo desde el otro lado del mundo, estos ríos de América han obrado los milagros que el Nilo y el Eufrates obraron otrora para los ingenieros de irrigación egipcíacos y suméricos: pero esta magia nunca fué enseñada por el Colorado o el río Grande, como tampoco lo fué por el Jordán, a gentes que no fueran ya peritos en ella por haberla aprendido en otra parte.[1] En suma, tenemos media docena de casos del tipo nilótico de contorno,[2] y sólo dos o tres casos separados e independientes del tipo "fluvial" de civilización. Las génesis de las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica en contornos tales resultan así ser excepciones, y no la regla; y se sigue de ello que el agente contornal no puede ser el factor positivo que ha causado la existencia de esas dos civilizaciones.

Se confirmará esta conclusión si examinamos los contornos en que han ocurrido las génesis de otras civilizaciones.

La Civilización Andina comenzó a existir sobre una meseta de tal altura que ofreció un clima y vegetación templados en latitudes ecuatoriales, en contraste con el clima tropical de la cuenca baja del Amazonas, hacia la cual encontraban salida las aguas de la meseta. Hay un contraste correspondiente entre el alto nivel de cultura que llegó a alcanzar la Sociedad Andina y el salvajismo primitivo del que no han salido las tribus de la selva amazónica.[3] ¿Fué, entonces,

[1] Sobre el Colorado y el río Grande, el trabajo de los colonizadores europeos fué anticipado por el de las comunidades Pueblo; pero la cultura Pueblo no fué un producto autóctono de los ríos sobre cuyas orillas ganó una posición. Como la cultura europea que en su hora la borró, provenía de afuera —no, a la verdad, de la costa ulterior del Atlántico, sino del extremo meridional de la meseta mejicana.

[2] El número sería mayor si nos concediéramos tomar en cuenta casos discutibles como el del valle del Ganges y el del Yangtsé y el del Misisipí Inferior —o, asimismo, la cuenca de los ríos Murray y Darling en Australia, donde el colono europeo moderno, que ha traído consigo la técnica del riego, ha producido resultados que los habitantes anteriores de Australia nunca habían sido movidos a causar por el estímulo directo del contorno local.

[3] Este contraste entre la civilización andina y el salvajismo amazónico, por grande que sea, tiende a aparecer algo menos extremo a la luz de los últimos descubrimientos arqueológicos y etnográficos. "Los indios que vivían al E. de los Andes, en sus relaciones con la civilización más alta del O., no sólo recibieron sino que también dieron" (Nordenskiöld, E.: *Modifications in Indian Culture through In-*

la meseta de los Andes la causa de la Civilización Andina? Antes de contestar afirmativamente, extendamos nuestra revista hacia el E. alrededor de la zona ecuatorial, cruzando el Atlántico, paseando nuestra mirada por la cuenca de rasgos amazónicos del Congo, y dejándola descansar finalmente sobre la cadena de tierras altas de tipo andino que corre por el costado oriental de África, de N. a S., desde el monte Table hasta las tierras altas de Abisinia. En las selvas tropicales, bajas, del Congo, encontramos que pervive la misma suerte de salvajismo primitivo que ha seguido existiendo en las selvas tropicales, bajas, del Amazonas; pero las tierras altas del África Oriental no pueden mostrar civilización alguna que corresponda a la de la meseta andina. En este caso, el mismo ofrecimiento de un clima y vegetación templados en latitudes ecuatoriales no ha hallado igual respuesta. Las sociedades indígenas de las tierras altas del África Oriental han quedado en un nivel de cultura que es apenas menos primitivo que el de los congoleños. Las dos civilizaciones que tienen hoy una posición en las tierras altas —un fósil de la Civilización Siríaca en Abisinia y una cadena de puestos de nuestra Civilización Occidental desde Kenya hasta el cabo de Buena Esperanza—, han sido introducidas ambas, ya confeccionadas, de ultramar; nuestra Civilización Occidental por colonizadores provenientes de Europa y la Siríaca por colonizadores provenientes del Yemen.[1] De esta suerte, la correlación se desvanece una vez más.

Similarmente, observamos que la Civilización Minoica surgió en un racimo de islas, situado en un mar interior y favorecido por el clima del Mediterráneo. Y sin embargo, antes de que decidamos que el contorno del Egeo fué la causa de la Civilización Minoica, debemos preguntar por qué un contorno semejante no ha logrado suscitar otra civilización del tipo "archipelágico" alrededor del mar interior del Japón. Hemos de preguntar por qué el Japón nunca dió a luz una civilización independiente, que correspondiera al contorno japonés, sino que fué en su momento encontrado vacante, y

ventions and Loans (Göteborg 1930, Elander), pág. 63). Amazonia resulta ser el lugar de nacimiento de una porción sorprendentemente grande de las invenciones originarias del Nuevo Mundo (*op. cit.*, pág. 22). "Es posible que el Amazonas, si la mandioca fué conocida allí antes que el maíz, poseyera una civilización altamente desarrollada antes que la costa peruana. Ésta es, como quiera que sea, una posibilidad con la que se debe contar" (Nordenskiöld, E.: *Origin of the Indian Civilisations in South America* (Göteborg 1931, Elander), pág. 52).

[1] No debemos dejar fuera de cuenta la cultura de Uganda, que es una cultura primitiva del más alto nivel —nivel notablemente más alto que el de las sociedades indígenas en torno— aunque los progresivos Baganda, como sus vecinos salvajes, son miembros de la raza negra y no muestran huella alguna de infusión de sangre "blanca". Este enclave de cultura nativa excepcionalmente alta no puede ser explicado por ninguna inmigración. ¿Es producto de la radiación de la Civilización Egipcíaca, Nilo arriba? La radiación de una civilización, tal como la de una estrella, puede continuar viajando por el espacio durante siglos interminables después que el cuerpo que otrora la emitió ha dejado de existir. (Véase la Parte II. A, pág. 213, *supra*.)

anexado, por la Civilización continental, no-marítima, del Lejano Oriente, que había surgido por vez primera en el interior de China.

La Civilización Sínica, de la cual es "filial" la Civilización del Lejano Oriente viviente hoy, es presentada a veces como vástago del río Amarillo, porque le tocó surgir en el valle de ese río; pero antes de aceptar esta explicación de la génesis de la Civilización Sínica debe explicarse por qué el valle del Danubio, que muestra en gran medida la misma disposición de clima y suelo y llanura y montaña,[1] no ha logrado producir una civilización hermana con la misma fisonomía.[2]

¿Y qué decir de la Civilización Maya? ¿Deberemos considerar la lluvia y vegetación tropicales de la Guatemala Septentrional y la Honduras Británica como la causa positiva de que surgiera allí esa civilización? Entonces deberá explicarse por qué ciertos seres humanos fueron estimulados a la civilización en Centroamérica por un contorno que aún los mantiene, más de dos mil años después, en las cuencas del Amazonas y el Congo, en el nivel más primitivo de salvajismo. Cabe oponer que mientras las dos últimas regiones se encuentran realmente sobre el ecuador, el hogar originario de la Civilización Maya yace sobre el grado 15° de latitud N., hacia el borde exterior de la zona tropical. A fin de enfrentar la objeción, abandonaremos la comparación con el Amazonas y el Congo y cotejaremos la región en que surgió la Civilización Maya con otra región baja cubierta por la jungla, y de abundantísimas lluvias, que está aproximadamente sobre la misma latitud en el otro lado del globo. Nos adentramos en las selvas de Cambodge y descubrimos, en Angkor, un monumento al paso de una civilización tan imponente

[1] La configuración geográfica del valle del Danubio, con una llanura baja que se extiende desde la boca del río hasta las Puertas de Hierro, y una llanura superior en Hungría, se parece singularmente a la configuración del valle del río Amarillo, con su llanura baja en Shantung y Honan y su llanura superior, en el lado ulterior de un desfiladero, en Shansi y Shensi.

[2] Las modernas investigaciones arqueológicas occidentales han revelado, a la verdad, huellas de una Civilización Danubiana incipiente que datan del milenio III a. de C.; pero esa civilización resultó abortada. A diferencia de la Civilización Sínica, no logró desarrollarse a lo largo de una línea independiente de crecimiento. Es posible que la diferencia entre la fortuna de la Civilización Sínica y la de esta Civilización Danubiana abortada fuera debida al hecho de que, aunque fueron semejantes sus contornos climáticos y topográficos, sus contornos humanos, en forma de sociedades vecinas, fueron diferentes. La Sociedad Sínica, en el momento de surgir durante el milenio II a. de C., parece no haber tenido contacto directo alguno con sociedades que estuvieran por encima del nivel primitivo. Por su lado, la Civilización Danubiana abortada, en el tiempo en que estaba en gestación, se encontraba probablemente dentro del alcance tanto de la Civilización Minoica como de la Sumérica. La radiación y atracción ejercida por estas civilizaciones más viejas y más fuertes sobre la incipiente Civilización Danubiana en su estado embrionario podría explicar el aborto. (Para esta Civilización Danubiana abortada, véase *The Cambridge Ancient History,* vol. I, cap. II, "Neolithic and Bronze Age Cultures", por J. L. Myres; y *The Danube in Prehistory,* por V. G. Childe (Oxford 1929, University Press).)

como cualquiera que hayan revelado las selvas de América. ¿Qué debemos concluir de ello? ¿Que estas selvas tropicales de tierras bajas, de lluvias abundantísimas, producen infaliblemente civilizaciones cuando toca a su latitud estar alrededor de los quince grados? Esta conclusión podría quizás imponérsenos, por poco convincente que parezca *a priori,* si se descubriera que la civilización conmemorada por las ruinas de Angkor, tal como la que evocan las ruinas de Copán o Ixkun, fuese indígena.[1] De hecho, los testimonios arqueológicos nos dicen que la civilización que se expresó tan magníficamente en Cambodge no era nativa de ese suelo, sino que había sido importada, ya hecha, de ultramar. Cambodge era un puesto colonial de la Civilización Hindú, y no una región dotada de civilización independiente propia. Los restos de la Civilización Hindú en Angkor no están a favor, sino en contra, de la hipótesis de una correlación, del tipo de causa y efecto, entre la existencia de ciertos tipos de contorno y el surgimiento de ciertos tipos de civilización. Angkor atestigua, primero, que Cambodge ofreció realmente, como Centroamérica, un contorno tropical en el que fué posible la existencia de una civilización; y, segundo, que en Cambodge la civilización particular que ha probado ese primer punto al establecerse allí, no puede haber sido un producto espontáneo de ese contorno, ya que sus restos dan testimonio de que se originó allá lejos, en la India. A la luz de estas pruebas, es imposible sostener que porque toque a la Civilización Maya haber sido indígena de Centroamérica, el contorno común a Centroamérica y a Cambodge es el factor positivo al que se debe la génesis de la Civilización Maya.[2]

Con el mismo razonamiento, la sugestión de que la variedad rusa de la Civilización Cristiana Ortodoxa es producto de las selvas, los ríos y el frío ruso, puede refutarse señalando que ninguna civilización ha sido generada por el contorno similar de Canadá. O si se sugiere que el contorno ofrecido por la Europa Occidental es la causa eficiente de nuestra Civilización Occidental, cabe señalar que existen todos los variados ingredientes del contorno europeo occidental, sin que se hayan combinado jamás para producir una civilización

[1] Se da aquí por cierto que la Civilización Maya era indígena de América Central, *pace* la "escuela difusionista" de arqueólogos británicos, y sin intervenir en la controversia sobre si una de las figuras de una obra de arte maya perdida, conocida ahora sólo de segunda mano merced al dibujo de un artista francés del siglo XVIII, representa un elefante o un guacamayo. (La tesis de los "difusionistas" en esta controversia está presentada en *Elephants and Ethnologists,* de G. Elliot Smith (Londres 1924), Kegan Paul). Para una discusión general de la teoría de la difusión véase I. C (III) (b), Anejo, *infra.*

[2] Ellsworth Huntington sostiene que, en realidad, la jungla tropical de abundantísimas lluvias dió tan poco nacimiento a una civilización en Centroamérica como en Cambodge. Intenta mostrar, en cambio, que el lugar natal de la Civilización Maya disfrutaba de clima diferente del actual y estaba cubierto por otra vegetación, en la época en que surgió allí la Civilización Maya. Para las ideas de Huntington sobre este punto, véase además II. D (VII), Anejo 1, tomo 2, *infra.*

independiente por cuenta propia, dentro de las actuales fronteras de los Estados Unidos: Noruega está reproducida en Maine, Suecia en Minnesota, Inglaterra en el estado de Nueva York, la Riviera en California Septentrional, Castilla en Colorado, y así sucesivamente hasta acabar la lista. ¿Por qué razón un contorno similarmente compuesto no ha engendrado una civilización similar a ambos lados del Atlántico?

A esta altura, nuestros críticos protestarán tal vez diciendo que, en las dos ilustraciones últimas, no hemos jugado limpio. Señalarán quizás que los contornos climáticos y topográficos de nuestra Civilización Occidental y de la variedad rusa de la Civilización Cristiana Ortodoxa, que acabamos de comparar con contornos climáticos y topográficos similares del Nuevo Mundo, no son todo el contorno en el que surgió, respectivamente, cada una de esas dos civilizaciones; y sostendrán tal vez que las comparaciones que hemos hecho, al limitarse a una parte del contorno arbitrariamente arrancada de su contexto por nosotros, son ilegítimas. El contorno de toda sociedad, proseguirán, quizás, es siempre doble. Hay el contorno no-humano, consistente del clima, topografía e hidrografía del área en que la civilización nace y se difunde; y éste es el elemento del contorno que ha sido exclusivamente considerado en este Estudio hasta aquí: Hay también, empero, un contorno humano, y éste consiste de todas las otras sociedades con las cuales cualquiera sociedad determinada tiene relación en cualquiera de las dos dimensiones de tiempo y espacio.[1]

Por ejemplo, el contorno en que ocurrió la génesis de nuestra Civilización Occidental incluye tanto su "filiación" respecto de la Helénica como el clima, topografía e hidrografía de la región geográfica que fué el hogar originario de la Sociedad Occidental. Además, continuarán tal vez (haciendo más premioso su contraataque), esos dos elementos del contorno en que surgió la Civilización Occidental están entrelazados uno con otro. Esta civilización, al ser "filial" de la Helénica, no podía haber nacido en una región que se encontrara por entero allende el horizonte de la Civilización Helénica aun en su extensión mayor; y carece por tanto de sentido señalar un área del Nuevo Mundo en que puedan encontrarse todos los rasgos del contorno no-humano de la Civilización Occidental, a no ser que pueda mostrarse también que el contorno humano en que ocurrió la génesis de la Civilización Occidental en la Europa Occidental se ofrecía contemporáneamente en América del Norte. En otras palabras, la afirmación de que un contorno idéntico dió nacimiento a una civilización a un lado del Atlántico y no logró darlo a otra en el lado opuesto, no resulta probada con establecer

[1] Esta dualidad del contorno es tomada en cuenta en el capítulo 16 de las *Influencias del Agua, Atmósfera y Situación* hipocráticas, y también en el segundo parágrafo del ensayo de David Hume *Of National Characters*.

la similitud climática, topográfica e hidrográfica de las dos áreas geográficas. Debe probarse también que América del Norte era tan accesible como Europa Occidental a la radiación y atracción de la Civilización Helénica en la edad en que ocurrió la "filiación" de la Civilización Occidental respecto de la Helénica; y a esta altura se quiebra la demostración de la identidad de los dos contornos. El horizonte del mundo helénico, que se había extendido en el curso de unos doce siglos desde las costas del Egeo hasta las riberas del Ganges y el Elba, permaneció limitado hasta el fin por las costas del Atlántico. Y cuando un poeta de los últimos días, proveniente del Lejano Occidente del *Orbis Terrarum* helénico, intuyó, en un rapto de inspiración, que el Atlántico era meramente un más vasto Mediterráneo, y que el Espíritu del Hombre que había triunfado sobre el alejante mar conquistaría un día el Océano,[1] no surgió ningún Colón helénico que tradujera el sueño del poeta a la hazaña del marino. De esta suerte nunca hubo una oportunidad para que una civilización "filial" de la Helénica surgiera en el Nuevo Mundo, como en el Viejo, y, en ausencia de este contorno humano, el clima, topografía e hidrografía de América del Norte se ofrecieron en vano como cuna para una civilización naciente. ¿Acaso el contorno no-humano similar de Europa Occidental no había quedado igualmente estéril hasta que los últimos rayos del sol helénico declinante alcanzaron su sueño y fundieron los hielos que lo cubrían?

Desde el mismo ángulo podría argüirse por nuestros críticos que la similitud del contorno no-humano de Canadá y de Rusia no rebate la tesis de que la variedad rusa de la Civilización Cristiana Ortodoxa fué un producto del contorno; todo éste debe tomarse en cuenta y, al restringir nuestra atención a la selva, los ríos y el frío, que Rusia ofrece en común con Canadá, intentábamos que una parte del contorno desempeñara el papel de todo él. ¡Si hasta el

[1] Nunc iam cessit pontus et omnes
patitur leges; non Palladia
compacta manu regum referens
inclita remos quaeritur Argo;
quaelibet altum cymba pererrat;
terminus omnis motus, et urbes
muros terra posuere nova;
nil qua fuerat sede reliquit
pervius orbis.

Indus gelidum potat Araxem,
Albim Persae Rhenumque bibunt.
Venient annis saecula seris,
quibus Oceanus vincula rerum
laxet, et ingens pateat tellus,
Tethysque novos detegat orbes,
nec sit terris ultima Thule.
(Séneca: *Medea,* vs. 364-79.)

nombre mismo que hemos dado nosotros a esta civilización debiera habernos guardado de caer en ese error! No la nombramos "Civilización Rusa", como si sus afinidades fueran solamente con el área geográfica en que le toca haber surgido. La hemos llamado correctamente "Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia", para dejar constancia del hecho de que es un vástago de una sociedad cuyo tronco originario se eleva, no en Rusia, sino en otra parte; y este hecho limita rígidamente el campo dentro del cual cualquiera civilización que se pareciera a la Cristiana Ortodoxa en Rusia podía haberse establecido. Lo limita al radio geográfico dentro del cual era posible que vástagos del tronco originario echaran raíces en el momento determinado del crecimiento del árbol en que el vástago efectivo se estableció realmente en suelo ruso.[1] Puesto que Canadá estaba mucho más allá de ese radio, es incorrecto y engañoso sugerir que el contorno idéntico que dió nacimiento a una civilización en Rusia existió asimismo en Canadá sin dar nacimiento allí a una civilización. Al contorno canadiense le faltaba uno de los elementos esenciales del contorno ruso tomado en su totalidad.

Contra estos asaltos de nuestros críticos no carecemos por entero de defensas. Por ejemplo, podríamos conceder que la región ahora ocupada por los Estados Unidos, que ofrecía sustancialmente el mismo contorno no-humano que Europa Occidental para la génesis de una civilización, pero que lo ofreció en vano, no estaba en condiciones de presentar exactamente el mismo contorno humano que Europa Occidental, por cuanto América del Norte nunca estuvo sometida a radiación social alguna proveniente del mundo helénico. Habiendo hecho de buen grado esta concesión, podríamos señalar a nuestros críticos que incluso cuando ambos elementos del contorno se toman en cuenta, la diferencia entre los dos contornos, en su totalidad geográfico-social, resulta a la postre no ser tan grande como podría parecer a primera vista. Aunque los rayos del helenismo nunca llegaron a ninguna tierra del Nuevo Mundo, la región de América del Norte situada entre el río Grande y los Grandes Lagos —similar en esto a la Europa Occidental— no estuvo exenta de toda radiación de civilización alguna. El Nuevo Mundo, como hemos visto, posee civilizaciones indígenas propias; y en el tiempo en que los primeros exploradores europeos modernos llegaron al litoral atlántico de lo que es ahora Estados Unidos, la Civilización Mejicana había ya irra-

[1] El proceso por el cual la Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia y la Civilización del Lejano Oriente en Corea y Japón se hicieron respectivamente autosuficientes e independientes de los cuerpos principales de las dos sociedades, puede compararse al de las ramas de las higueras de Bengala, que echan raíces propias y, así, extraen sustento del suelo por su propia cuenta. El alcance de estas raíces subsidiarias, claro está, se extiende dentro de límites que son estrechos y rígidos. No pueden ser echadas en suelo que se encuentre más allá del alcance máximo de las ramas, por apropiada que sea la composición química de aquél a cualquiera distancia del tronco principal mayor que ese alcance.

diado hasta allí desde su hogar en la meseta mejicana —al menos sobre el plano económico, como lo prueba el hecho de que los Padres Peregrinos hallaran entre las tribus pieles rojas de Massachusetts la práctica del arte mejicano del cultivo del maíz—. Si el contorno no-humano que es común a Europa Continental y a los Estados Unidos se combinó con éxito en Europa Occidental con el contorno humano representado por la radiación de la Civilización Helénica, a fin de dar nacimiento a una nueva civilización, "filial" de la Helénica, ¿por qué, en América del Norte, no se combinó un contorno no-humano similar con el contorno humano correspondiente ofrecido por la radiación de la Civilización Mejicana, para dar nacimiento a otra nueva civilización, "filial" de la Mejicana?

De este modo, la prueba que hemos estado aplicando a la teoría de que el contorno es el factor positivo en las génesis de las civilizaciones puede, al cabo, no quedar invalidada por la concepción más amplia del contorno que nuestros críticos han lanzado a la batalla. Al mismo tiempo, sigue siendo cierto que el contorno humano en América del Norte, si bien comparable tanto al de Europa Occidental como al de Rusia, no es idéntico a ninguno de ellos; y hay también otras diferencias —por ejemplo, el factor tiempo [1]— que tomar en

[1] La no correspondencia, en el factor tiempo, entre la radiación del helenismo sobre Europa Occidental y la de la Civilización Mejicana sobre América del Norte, sugiere quizás la respuesta a la pregunta formulada al final del último párrafo: ¿por qué, en América del Norte, no se combinó el contorno no-humano con el contorno humano ofrecido por la radiación de la Civilización Mejicana para dar nacimiento a otra nueva civilización, "filial" de la Mejicana? Los Padres Peregrinos desembarcaron en Massachusetts algo menos de cien años después de que Cortés hubiera conquistado a Méjico; y en el momento de la conquista española la Sociedad Mejicana estaba todavía en las últimas convulsiones de unos "tiempos revueltos" que no habían alcanzado su fin aparentemente inevitable en la fundación de un Estado universal por el Imperio Azteca de Tenochtitlán (véase I. C (i) (b), pág. 149, *supra*). Sobre esta base, si reducimos la cronología de la historia mejicana a la escala temporal de la historia helénica y occidental, el 1521 mejicano de la era cristiana corresponde aproximadamente a 100 a. de C. Ahora bien; hacia 100 a. de C. el helenismo no irradiaba aún sobre Europa Occidental más amplia o más vigorosamente que la Civilización Mejicana sobre Norteamérica hacia 1521 a. de C. Desde el comienzo del último siglo a. de C. tuvieron que correr todavía siete u ocho siglos —durante los cuales llegó a existir el Estado Universal helénico, para desaparecer nuevamente en un interregno— antes de que, en Europa Occidental, comenzara a surgir una nueva civilización, "filial" de la Helénica. Suponiendo que los españoles, ingleses, franceses y holandeses no hubieran puesto los pies jamás en Centro y Sudamérica, y que la historia mejicana hubiera seguido su curso hasta el fin sin haber estado expuesta jamás al impacto de nuestra Civilización Occidental, ¿quién puede afirmar que su radiación sobre Norteamérica, que había alcanzado a Massachusetts antes de 1620 d. de C., no hubiera podido producir hacia 1933 efectos que habrían permitido a observadores europeos pronosticar en esta última fecha que, aunque la desintegración de la Civilización Mejicana misma pudiera ser irreparable, podría esperarse que surgiera alguna nueva civilización o civilizaciones, "filiales" de la Mejicana, alrededor del siglo XXIII de la era cristiana, en las cuencas del Misisipí y el San Lorenzo? Tal como han sucedido las cosas, nos es imposible saber si el contorno humano de la Civilización Mejicana no podría eventualmente haberse combinado con el contorno no-humano de Norteamérica para generar una

cuenta. Por consiguiente, a fin de marchar sobre seguro, dejaremos ahora a un lado todas las aplicaciones de nuestra prueba que no sean aquellas en que la civilización que desempeña en cada caso el papel del contorno humano es una y la misma.

Restringiendo nuestra atención a tales casos, podemos todavía preguntar, por ejemplo, si la génesis de la Civilización Hitita se explica completamente por el contorno no-humano de la meseta anatolia en combinación con el contorno humano ofrecido por la Civilización Sumérica, con la cual tiene parentesco la Hitita mediante el proletariado externo de la Sumérica. Si una meseta expuesta a la radiación de la cultura sumérica fué realmente el factor positivo que causó la génesis de la Civilización Hitita, los que abogan por la teoría del contorno han de explicar por qué no surgió contemporáneamente en la meseta irania una civilización hermana dotada de parentesco en la misma manera y el mismo grado con la Civilización Sumérica. La meseta del Irán ofrece el mismo contorno no-humano que la meseta de Anatolia; está geográficamente más cerca que esta última de las tierras patrias de la Sociedad Sumérica desde las que se emitió la radiación de la cultura sumérica; y nada puede haber en el contorno iranio que sea hostil a las civilizaciones *a priori* y perpetuamente, ya que sabemos que Irán llegó a ser el segundo hogar de la Civilización Siríaca unos doce siglos después de no haber logrado servir de hogar para una civilización hermana de la Hitita de Anatolia.

Podemos formular exactamente la misma pregunta respecto a la génesis de la Civilización Mejicana en la meseta de Méjico. Si una meseta expuesta a la radiación de la cultura maya fué realmente el factor positivo que produjo la génesis de la Civilización Mejicana, ¿por qué no surgió contemporáneamente ninguna civilización hermana en las tierras altas centroamericanas que se alzan sobre la costa del Pacífico desde Guatemala Meridional hasta Panamá, que pro-

---

nueva civilización, tal como el contorno humano del helenismo se combinó efectivamente con el contorno no-humano de Europa Occidental para causar el nacimiento de nuestra Civilización Occidental. No podemos saberlo porque la intrusión de nuestra Civilización Occidental en el Nuevo Mundo privó a Norteamérica de la radiación mejicana y la sujetó en cambio a una radiación occidental, mucho antes del tiempo en que pudiera haberse esperado que la mejicana produjera en Norteamérica los resultados que eventualmente produjo la larga y nunca interrumpida radiación del helenismo sobre Europa Occidental. (Para una experta discusión de este problema véase Huntington, Ellsworth: *Civilisation and Climate*, 3ª ed. (New Haven 1924, Yale University Press), págs. 369-72. [Hay edición española de la Revista de Occidente.] Huntington señala que el aparato material de la Civilización Mejicana no comprendía ni utensilios de hierro ni bestias de carga y que, sin estos dos instrumentos, todo intento del hombre por dominar la selva norteamericana y trasformarla en campos habría sido más difícil de lo que imaginamos al pronto. A ello puede replicarse que, a pesar de esa desventaja, la Civilización Maya, de la cual era "filial" la Mejicana, había llevado a cabo en la realidad ese hecho precisamente con la selva centroamericana —monstruo tropical que era con certeza no menos formidable de enfrentar que la selva templada de las cuencas del Misisipí y el San Lorenzo.)

longan, hacia el S. O., las tierras patrias de la Civilización Maya en Guatemala Septentrional, y que se hallan en realidad más próximas a éstas que la meseta mejicana? ¿Por qué surgió una civilización pariente de la Maya en la meseta mejicana más distante y no en las tierras altas centroamericanas más cercanas? Ya que el contorno en estas tierras altas no era *a priori* más hostil a las civilizaciones que el contorno del Irán, como lo prueba el hecho de que, unos doce siglos después que las tierras altas centroamericanas no hubieran logrado servir de hogar para una civilización hermana de la Mejicana de la meseta nordoccidental, fuesen ocupadas por las avanzadas españolas de una civilización intrusa de ultramar cuyos descendientes son el elemento gobernante en las seis repúblicas centroamericanas de nuestros días.[1]

¿Y qué decir del contorno que dió *nacimiento* a la Civilización Siríaca? El contorno no-humano lo ofrecían aquí el clima y la topografía de las tierras costeras sirias, el contorno humano la Civilización Minoica —en cuanto la Civilización Siríaca surgió entre refugiados minoicos que ganaron una posición en la costa de Siria durante el interregno post-minoico y encontraron allí a los bárbaros hebreos y arameos que se encaminaban entonces hacia Siria desde su *hinterland* nordarábico [2]—. Si un litoral mediterráneo expuesto a la radiación de la cultura minoica fué realmente el factor positivo que produjo la génesis de la Civilización Siríaca, ¿por qué no emergió contemporáneamente ninguna civilización hermana a lo largo del litoral opuesto de la Italia Meridional y Sicilia y el Africa Nordoccidental desde Tarento hasta Gabes? Estas costas ofrecen el mismo clima y topografía peculiares y distintivos, del tipo mediterráneo, ofrecidos por las costas de Siria; no están más distantes de las tierras patrias de la Civilización Minoica en Creta y las Cícladas, ni son más difíciles de alcanzar desde ellas, que las costas sirias; y las investigaciones de nuestros arqueólogos occidentales modernos parecen sustentar las tradiciones de la mitología helénica al informarnos que la Sociedad Minoica, en sus últimos días, irradiaba su cultura no sólo hacia el E. rumbo a las costas de Siria sino también hacia el O. hasta las costas de Sicilia y quizás más lejos aún. ¿Por qué, pues, durante el interregno post-minoico, cuando un enjambre de refugiados minoicos se estableció en las costas sirias y sembró la semilla de la Civilización Siríaca entre bárbaros hebreos y arameos del *hinterland* arábico, no sembró otro enjambre la semilla de una civilización hermana alejándose de la colmena en dirección opuesta para establecerse en las costas de la Italia Meridional, de Sicilia y del Africa Nordoccidental, donde aguardaban bárbaros libios e itálicos de los *hinterländer* para recibir la misma semilla y producir, a su debido tiempo, una cosecha similar? Ciertamente nada había

[1] Sobre esto, véase ulteriormente II. D (II), tomo 2, *infra*.
[2] Véase I. C (I) (b), págs. 125-7, *supra*.

en estos litorales del oeste que fuera *a priori* hostil a las civilizaciones. Eran los mismos campos que produjeron tan abundantemente cuando los ocuparon colonizadores siríacos y helénicos, en su momento, unos pocos siglos más tarde. Si la Italia Meridional pudo llegar a ser una "Magna Graecia" y Sicilia y África pudieron llegar a ser madres adoptivas de una Siracusa y una Cartago,[1] ¿por qué estuvieron todas ellas en barbecho durante el interregno post-minoico, mientras en Siria precisamente el mismo contorno geográfico-social daba nacimiento a una nueva civilización?

¿Y qué decir del "trasplante" de la Civilización del Lejano Oriente a Corea y Japón? Si este fenómeno de "trasplante" se explica enteramente por la presencia de suelo de cierta calidad y a cierta distancia del tronco principal del árbol, ¿por qué no echó raíces simultáneamente otro vástago de la Civilización del Lejano Oriente en la Península Malaya y en Indonesia? La Sociedad del Lejano Oriente, en efecto, se extendió realmente hasta cierta distancia también en esta dirección. Al mismo tiempo en que avanzaba con rumbo nordoriental sobre Corea y Japón, avanzaba también con rumbo sudoriental sobre la larga tierra costera ocupada ahora por las cuatro provincias chinas de Chekiang, Fukien, Kuangtung y Kuangsi,[2] y las dos posesiones francesas de Tonkín y Anam.[3] Este avance de la Civilización del Lejano Oriente sobre un frente sudoriental fué tan fecundo, en la medida en que se produjo, como el avance de rumbo nordoriental; si uno de los movimientos, en efecto, ha producido los actuales japoneses, los cantoneses de nuestros días son productos del otro. ¿Por qué, pues, murió el movimiento sudoriental al llegar a la costa en lugar de lanzarse al mar y pasar a Indonesia, tal como el movimiento nordoriental de la Civilización del Lejano Oriente se lanzó efectivamente al mar y pasó desde el continente asiático al Japón? Geográficamente Indonesia no está más distante que el Japón de las tierras patrias de la Civilización del Lejano Oriente en la China Central. No es, por otra parte, más difícil de alcanzar. Puede llegarse a las Filipinas desde la China Central vía Formosa con tanta facilidad como al Japón vía Corea; y el acceso a Sumatra por medio de la Península Malaya es más fácil aún. Asimismo, tampoco puede haber algo en el contorno indonesio que sea *a priori* hostil a las civilizaciones, porque este campo, donde la Civilización del Lejano Oriente no llegó a echar raíz, fué ocupado y cultivado con éxito por la Civilización Hindú, aunque medio océano Índico separa a Indonesia de la costa de Coromandel. Lanzándose audazmente sobre ese espacio, los navegantes hindúes dieron vida en Indonesia a

[1] Siracusa, ciudad helénica, y Cartago, siríaca, sobrepasaron ambas y perturbaron a su ciudad materna de la "vieja tierra" —Siracusa a su madre Corinto, Cartago a la suya Tiro.

[2] Kuangsi en realidad no llega hasta la costa misma.

[3] Que forma parte ahora [1951] del Viet-Nam. [*N. del T.*]

un nuevo mundo hindú de tal poder y esplendor que sus ruinas —un Angkor cambodgiano y un Boro Budur javanés— no quedan atrás de ninguno de los monumentos del arte hindú sobrevivientes en la India Continental. Mas ¿por qué es la Civilización Hindú, y no la del Lejano Oriente, la que ha dejado su huella sobre un archipiélago que los navegantes lejano-orientales podían haber alcanzado sin haber tenido que aventurarse en ningún instante más allá de la vista de la tierra?

Estas ilustraciones bastan, quizás, para mostrar que ni siquiera el contorno geográfico-social entero, en el que se toma en cuenta tanto el elemento humano como el no-humano, puede ser considerado el factor positivo que han generado nuestras veintiuna civilizaciones. Queda en claro que una combinación virtualmente idéntica de los dos elementos del contorno puede dar nacimiento a una civilización en un caso y no lograr darlo en otro, sin que nos sea posible dar razón de esta diferencia absoluta en el resultado distinguiendo alguna diferencia sustancial en las circunstancias, por estrictamente que definamos los términos de nuestra comparación. A la inversa, bien claro se ve que las civilizaciones pueden surgir, y realmente lo hacen, en contornos que son sumamente diversos. El contorno no-humano puede ser del "tipo fluvial", que ha dado nacimiento a las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica y tal vez también a una "cultura del Indo" independiente; o del "tipo de meseta", que ha dado nacimiento a las civilizaciones Andina, Hitita y Mejicana; o del "tipo archipelágico", que ha dado nacimiento a las civilizaciones Minoica y Helénica, y a la civilización del Lejano Oriente en Japón; o del "tipo continental", que ha dado nacimiento a las civilizaciones Sínica, Indica y Occidental, y a la Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia; o del "tipo de jungla", que ha dado nacimiento a la Civilización Maya. Este catálogo sugiere que cualquiera clase de clima y topografía es capaz de servir como contorno para la génesis de una civilización si el milagro necesario es obrado por algún factor positivo que elude aún nuestra búsqueda. Y cuando nos volvemos al contorno humano, bajo la forma de otras civilizaciones, vemos que la diversidad de posibles condiciones es aquí igualmente grande. De las veintiuna civilizaciones que, a lo que sabemos, han llegado a nacer hasta ahora, seis no muestran huellas de tener parentesco con alguna civilización anterior que esté en su pasado, mientras que las quince restantes se presentan todas como poseyendo parentesco en maneras y grados varios con ciertas civilizaciones anteriores. Además, dos de estas quince son vástagos que han echado raíces separadas y han crecido lado a lado con los troncos principales de los que fueron ramas otrora. Parecería como si la génesis de una civilización pudiera ocurrir en cualquiera clase de contorno humano o —fundándose en el testimonio de las civilizaciones "sin parentesco"— sin ningún contorno humano.

Hemos explorado, pues, la guarida que es el contorno, y nuestra experiencia ha sido la misma que cuando exploramos la de la raza. No hemos dado con la presa que perseguimos, pero nos hemos abierto paso a través del matorral y hemos salido por el otro lado una vez más al campo abierto. Se nos ha revelado la verdadera naturaleza de la teoría del contorno, tal como antes la de la teoría racial. La hemos visto en su verdad: la alucinación de un viajero perdido en la selva que ha dado vueltas y más vueltas en un círculo que se va cerrando cada vez más hasta que los árboles le impiden ver el bosque. Cuando conseguimos salir del primer matorral encontrado en nuestro camino, hallamos que nos habíamos libertado de la concepción de poderes raciales peculiares de ésta o aquella rama de la familia humana y que habíamos llegado a la de un poder omnipresente, que se manifiesta en la conducta y los logros de la humanidad y la vida todas, en el que reconocemos el *Elan Vital* del filósofo o el Dios del místico. Volviendo la mirada ahora al segundo matorral del que acabamos de salir a la luz del día, hallaremos que, esta vez, nos hemos desembarazado de la concepción de estímulos contornales, peculiares de éste o aquel clima y área, o éste o aquel trasfondo humano, o ésta o aquella combinación de ambos. El contorno se reduce a un objeto omnipresente que confronta la actividad omnipresente que se manifiesta en la vida. Cabe concebir este objeto como obstáculo atravesado en el camino del *Elan Vital* o como adversario que desafía a un Dios viviente a detenerse o dar batalla. En ambas concepciones, deberemos admitir una vez más que no estamos aquí frente a frente con el objeto inmediato de nuestra búsqueda. No hemos encontrado aún el factor positivo que, en los últimos seis mil años, ha sacudido a parte de la humanidad del estado Yin que hemos llamado la "integración del uso", para lanzarla a la actividad Yang que hemos llamado la "diferenciación de la civilización".[1] Un objeto que se presenta constantemente por doquiera en el campo de la vida no puede ser, en sí y por sí mismo, la incógnita que, en ciertos tiempos y lugares, ha dado ímpetu a parte de la humanidad y no a toda ella. Nuestra caza debe continuar; y habiendo explorado ya dos guaridas, sólo una posibilidad queda abierta. Si nuestra incógnita no es ni la raza ni el contorno, ni Dios ni el Diablo, no puede ser un solo factor sino que debe ser el producto de dos: cierta interacción entre contorno y raza, cierto encuentro o combate entre el Diablo y Dios. Ésta es la trama del Libro de Job y del *Fausto* de Goethe. ¿Es ella, quizás, la trama de la vida y de la historia?

[1] "Deutlich zeigt sich... dass die Natur und die Geographie nur das Substrat des historischen Lebens der Menschen bildet, dass sie nur Möglichkeiten einer Entwicklung bietet, nicht Notwendigkeiten... Die Geschichte ist keineswegs in der Natur eines Landes vorgezeichnet... sondern das Entscheidende sind überall im menschlichen Leben die geistigen und individuellen Faktoren, welche das gegebene Substrat benutzen oder vernachlässigen." (Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 1 (I), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 66; *cf.* pág. 84.)

(b) INCITACIÓN-Y-RESPUESTA

I. *La Acción de Incitación-y-Respuesta*

Al buscar el factor positivo que, dentro de los últimos seis mil años, ha sacudido a parte de la humanidad de la "integración del uso", para lanzarla a la "diferenciación de la civilización", hemos estado empleando hasta aquí la táctica de la "escuela clásica" de nuestra ciencia física occidental moderna. Hemos pensado en términos abstractos y experimentado con el juego de fuerzas sin alma: *vis inertiae* y raza y contorno. Ahora que han terminado estas maniobras, una tras otra, sin que hallemos la presa, cabe que nos detengamos para considerar si nuestros fracasos sucesivos no indican acaso algún error de método. Tal vez, bajo la insidiosa influencia del espíritu de una edad que acaba, hemos sido víctimas de la "falacia apatética" contra la que fuimos advertidos al comienzo de nuestra investigación.[1] ¿No habremos sido culpables de aplicar al pensamiento histórico, que es un estudio de criaturas vivientes, un método científico de pensamiento que ha sido elaborado para pensar la naturaleza inanimada? Al llevar a cabo un intento final por resolver el enigma que nos ha estado confundiendo, dejémonos guiar por Platón y probemos el camino alternativo. Cerremos los ojos, por ahora, ante las fórmulas de la ciencia, para abrir los oídos al lenguaje de la mitología.[2]

Hasta aquí, procediendo exhaustivamente, hemos hecho un descubrimiento: la causa de las génesis de las civilizaciones no es simple sino múltiple; no es una entidad sino una relación. Podemos elegir entre concebir esta relación ya como una interacción entre dos fuerzas ahumanas —como la nafta y el aire que actúan combinándose en el motor de un automóvil—, ya como un encuentro entre dos personalidades sobrehumanas. Abramos la mente a la segunda concepción. Tal vez nos guíe hacia la luz.

El encuentro de dos personalidades sobrehumanas constituye la trama de algunos de los relatos y dramas mayores que ha concebido la imaginación humana. El encuentro de Yahué y la Serpiente es la trama del relato de la Caída del Hombre en el Libro del Génesis; un segundo encuentro entre los mismos antagonistas (trasfigurados por una iluminación progresiva de las almas siríacas), es la trama del Nuevo Testamento, que cuenta la historia de la Redención; el encuentro del Señor y Satanás es la trama del Libro de Job; el del Señor y Mefistófeles es la trama del *Fausto* de Goethe; el de dioses y demonios es la trama del *Voluspa*[3] escandinavo; el encuentro de Artemisa y Afrodita es la trama del *Hipólito* de Eurípides.

Damos con otra versión de la misma trama en el mito ubicuo

[1] Véase parte I. A, págs. 29-31, *supra.*

[2] Para la naturaleza de la mitología, véase I. C. (III) (e), Anejo, pág. 480, *infra.*

[3] El genio que concibió la "Visión de la Sibila" no decidió revelar su nombre.

y siempre recurrente —"imagen primordial" si las hay— del encuentro de la Virgen y el Padre de su Hijo. Los personajes de este mito han desempeñado las partes que les tocan en mil escenarios diferentes bajo infinita variedad de nombres: Dánae y la Lluvia de Oro; Europa y el Toro; Sémele la Tierra Herida y Zeus el Cielo que lanza el rayo; Creusa y Apolo en el *Ión* de Eurípides; Psyché y Cupido; Gretchen y Fausto. El tema se repite, trasfigurado, en la Anunciación. En nuestros días mismos en Occidente, este mito proteico se ha expresado una vez más como última palabra de nuestros astrónomos sobre la génesis del sistema planetario, según lo atestigua el *credo* siguiente:

"Pensamos que... hace unos dos mil millones de años... una segunda estrella, que erraba ciegamente por el espacio, se aproximó al sol. En la misma forma en que el sol y la luna elevan mareas sobre la tierra, esta segunda estrella debe haber elevado mareas sobre la superficie del sol. Pero serían cosa muy diferente de las minúsculas mareas que la pequeña masa de la luna eleva en nuestros océanos; una inmensa oleada de marea debe haber recorrido la superficie del sol formando por último una montaña de prodigiosa altura, que se elevaría más y más alto a medida que la causa del disturbio se acercaba más y más. Y, antes de que la segunda estrella comenzara a alejarse, esta atracción de marea se había vuelto tan poderosa que la montaña fué rota en pedazos y proyectó pequeños fragmentos de sí misma, tal como la cresta de una ola despide copos de espuma. Estos pequeños fragmentos han estado circulando alrededor de su sol paterno desde entonces. Son los planetas, grandes y pequeños, y nuestra Tierra es uno de ellos." [1]

De esta suerte, he aquí que, de la boca del astrónomo matemático, una vez llevados a cabo todos sus complejos cálculos, se oye, una vez más, el mito del encuentro entre la diosa Sol y su violador, que es un relato tan familiar en las bocas de los hijos incultos de la naturaleza.

El biólogo occidental moderno recoge esta parábola. Su lenguaje lo traiciona, por vehemente que sea su negación de que haya en su pensamiento contenido mitológico alguno:

"Darwin presupuso dos factores operativos en el mundo orgánico: la variación en la reproducción y herencia de los seres vivientes y la selección natural o supervivencia de los más aptos, como la llamó Spencer... No cabe duda de que tanto la variación como la selección natural son elementos esenciales en la teoría darviniana. El darvinismo, en realidad, implica dos factores: uno interno, que opera misteriosamente en la naturaleza y en la constitución más íntimas de los organismos vivientes, y otro externo que

[1] Jeans, Sir James: *The Mysterious Universe* (Cambridge 1930, University Press), págs. 1-2.

opera a lo largo de carriles independientes sobre los resultados alcanzados por el factor interno. El factor íntimo, la variación, es positivo y creador, y produce todas las variaciones que son la materia bruta para el progreso. El factor externo, la selección natural, es esencialmente negativo y destructivo, y elimina las variaciones dañosas o menos aptas o útiles y deja a las más aptas o útiles libre juego para continuar y multiplicarse, ajustando y adaptando en este proceso el individuo al carácter de su contorno. Para decirlo con expresión de de Vries, el factor interno explica la aparición de la variación u organismo apto o útil y el factor externo su supervivencia." [1]

La presencia y fuerza tanto del factor interno como del externo son admitidas por el arqueólogo occidental moderno, cuyos estudios comienzan concentrando la atención sobre el contorno y terminan con una intuición del misterio de la vida.

"El contorno... no es la causación total en la formación de la cultura... Es, sin duda alguna, el factor aislado más notable... Pero hay aún un factor indefinible que puede designarse con mayor acierto y con toda franqueza como *x*, la incógnita, al parecer de orden psicológico... Puede concederse que *x* no sea el factor más notable en esta materia, pero es ciertamente el más importante, el más cargado de destino." [2]

Incluso en nuestro presente estudio de la historia, este tema insistente del encuentro sobrehumano ha hecho valer sus derechos por lo menos dos veces ya. En un punto anterior observamos que "una sociedad... enfrenta en el curso de su vida una sucesión de problemas..." y que "...la presentación de cada problema es una incitación a someterse a una prueba".[3] Buscábamos nuestra ruta hacia una expresión de la misma idea cuando intentamos concebir la evolución mediante el símil del encuentro entre el árbol que crece y el hombre provisto de un hacha: la "imagen del sauce podado".[4]

Veamos de analizar la trama de este relato o drama que se repite en contextos tan diferentes y en formas tan variadas.

Podemos comenzar con dos rasgos generales: el encuentro es concebido como suceso raro y a veces único; y tiene consecuencias que son

[1] Smuts, J. C.: *Holism and Evolution,* 2ª ed. (Londres 1927, Macmillan), págs. 195-7.

[2] Means, P. A.: *Ancient Civilisations of the Andes* (Nueva York y Londres 1931, Scribner), págs. 25-6. Debe notarse, empero, que si bien este autor concuerda con los otros aquí citados en encontrar la causa de la génesis en una relación entre dos factores, difiere de ellos en que considera esta relación no como una colisión o encuentro sino como una armonía. El último de los pasajes omitidos en la reciente cita de Means dice así: "Cuando *x* está en armonía con los factores del contorno —y comparativamente es raro que lo esté—, progresará la cultura y se construirá la civilización, para continuar, cabe que supongamos, hasta que *x* cese de estar en armonía con los factores contornales. De esto se sigue que..."

[3] I. B (II), págs. 44-6, *supra.*

[4] I. C (III) (b), págs. 195-6, *supra.*

vastas en proporción a la vastedad de la ruptura que produce en el curso habitual de la naturaleza.

Aun en el mundo fácil de la mitología helénica, donde los dioses "veían las hijas de los hombres que eran hermosas",[1] y se salían con la suya con tantas de ellas que sus víctimas podían ser agrupadas y exhibidas en catálogos poéticos,[2] tales incidentes nunca dejaron de ser asuntos sensacionales e invariablemente dieron lugar a nacimientos de héroes. En las versiones de la trama en que ambas partes del encuentro son sobrehumanas, se tiende a modelar en relieve más vigoroso aún la rareza e importancia del suceso. En el libro de Job, el "cierto día como hubiesen ido los hijos de Dios para asistir delante del Señor y se halló también entre ellos Satanás", es evidentemente concebido como ocasión desusada; y así lo es también el encuentro entre el Señor y Mefistófeles en el "Prólogo en el Cielo" (sugerido, desde luego, por el pasaje del Libro de Job) que inicia la acción del *Fausto* de Goethe.[3] En ambos dramas, las consecuencias sobre la tierra de este encuentro desusado en el cielo son tremendas. Las pruebas únicas de Job y Fausto representan, en el lenguaje intuitivo de la ficción,[4] la prueba infinitamente múltiple del hombre; y, en el lenguaje de la teología, se representa la misma vasta consecuencia como siguiendo a los encuentros sobrehumanos descritos en el libro del Génesis y en el Nuevo Testamento. La expulsión de Adán y Eva del Edén, que sigue al encuentro entre Yahué y la Serpiente, es nada menos que la Caída del Hombre; la pasión de Cristo en el Nuevo Testamento es nada menos que la Redención del Hombre.

En el Nuevo Testamento, la unicidad del divino suceso pertenece a la esencia del relato; y contra esto ha tropezado siempre el intelecto occidental desde que la concepción geocéntrica del universo material fué impugnada por los descubrimientos de nuestra astronomía occidental moderna. Milton, que tenía conocimiento del sistema heliocéntrico de Copérnico, y estaba probablemente convencido por él, evitó este tropiezo siguiendo deliberadamente el sistema geocéntrico de Tolomeo, cuando preparó la escena para el *Paraíso Perdido*. Y en nuestra generación, cuando el sol mismo, al comparárselo con un universo en continua expansión, se ha empequeñecido en un grado aún más abrumador que el de la tierra por comparación con el sol, se han invocado hechos astronómicos para refutar dogmas teológicos. "¿Nos dicen ustedes que su Dios, que es por definición el hacedor de nuestro Universo, se encarnó y sufrió y murió a fin de redimir la raza humana sobre la Tierra? Si la Tierra fuera el centro del Universo y el hombre la imagen de su Hacedor, el mito de ustedes podría no ser contradicho por el

[1] Alusión a Génesis VI, 2. [*N. del T.*]

[2] *e. g.*, el catálogo en la Odisea, Libro XI, vs. 225-330, pasaje éste que es probablemente una buena muestra del perdido *Ehoiai* hesiódico.

[3] *Mefistófeles*: "Von Zeit zu Zeit seh'ich den Alten gern" (*Fausto*, v. 350).

[4] Véase I. C (III) (c) Anejo, págs. 490-1, *infra*.

sentido común, aunque seguiría siendo imposible verificarlo. Pero ¿qué sucede a este mito en un universo en que la Tierra es uno de una miríada de miríadas de corpúsculos flotantes de polvo, y la vida sobre la Tierra un accidente? Si Dios eligió este corpúsculo para escena del suceso divino único, su elección fué infinitamente caprichosa y por tanto infinitamente frívola. ¿Cómo conciben que la hiciera? ¿Echando suertes con los dados? La única alternativa es suponer que el suceso divino no fué, al cabo, único, y que la tragedia de la Encarnación y la Crucifixión ha sido representada sobre cada corpúsculo de polvo del Universo. Pero en ese caso, esa misma multiplicación de la representación de la obra ¿no la despoja en cierta forma de su sublime y terrible significado? ¿Una miríada de miríadas de crucifixiones sobre una miríada de miríadas de tierras? Trasformamos todo esto en absurdo mediante el simple procedimiento de escribir la astronómica cifra con números arábigos, tal como la hipérbole shakespeariana de los 40.000 hermanos es trasformada en absurdo por Straker en *Hombre y Superhombre* de Bernard Shaw." [1]

Con todo, esta concepción astronómica moderna de la inmensidad, que parecía ayer mismo refutar el mito inmemorial del suceso divino único, mañana puede parecer rehabilitarlo; porque la inmensidad de la extensión supuesta del espacio vacío está fuera de toda proporción con la inmensidad del número supuesto de las estrellas; y se sigue de esto que el encuentro entre el sol y una estrella desconocida que, tal se conjetura, ha dado nacimiento a nuestro sistema planetario, "es un suceso de rareza casi inimaginable." [2]

"Millones y millones de estrellas que vagan ciegamente a través del espacio durante millones y millones de años están sujetas a encontrar toda suerte de accidentes, y sujetas, así, a producir con el tiempo cierto número limitado de sistemas planetarios. Con todo, el número de ellos debe ser muy corto en comparación con el número total de estrellas en el cielo.

"Esta rareza de los sistemas planetarios es importante, porque, en la medida en que podamos verlo, la vida del tipo que conocemos sobre la Tierra pudo originarse solamente sobre planetas como la Tierra. Necesita para aparecer condiciones físicas apropiadas, de las que la más importante es una temperatura bajo la cual las sustancias puedan existir en estado líquido.

"Las estrellas mismas están descalificadas para ello por ser demasiado calientes. Podemos pensarlas como una vasta colección de fuegos dispersos

[1] Esta *reductio ad absurdum* del mito del cristianismo no es, desde luego, en manera alguna absoluta (aun dando por cierta la hipótesis astronómica que es su premisa). Quizás resulte convincente para las mentes siríacas y occidentales, pero un platonista o un budista mahayaniano no se inmutaría por ella. En las escrituras del Mahayana "nos deslumbra un panorama interminable de una infinidad de universos con una infinidad de Budas que brillan iluminando un espacio infinito" (Sir Charles Eliot: *Hinduism and Buddhism* (Londres 1921, Edward Arnold), vol. 2, pág. 26).

[2] Jeans, *op. cit.*, pág. 1.

por el espacio, que suministran calor en un clima que es a lo sumo de cuatro grados sobre el cero absoluto y que es aún más bajo en las vastas regiones de espacio que se extienden más allá de la Vía Láctea. Lejos de los fuegos hay ese frío inimaginable de decenas y decenas de grados bajo cero; cerca de ellos hay una temperatura de millares de grados, bajo la cual todos los sólidos se funden y todos los líquidos hierven.

"La vida puede existir solamente dentro de una estrecha zona templada que rodea cada uno de esos fuegos a una distancia bien definida. Más allá de estas zonas la vida quedaría helada; más acá de ellas se agostaría. En cómputo tosco, esas zonas dentro de las cuales es posible la vida, sumadas todas, constituyen menos de un milésimo de la billonésima parte de todo el espacio. E incluso dentro de ellas la vida debe ser de ocurrencia muy rara, porque es un accidente tan poco frecuente en los soles que despidan de sí planetas, como lo ha hecho nuestro sol, que probablemente sólo una estrella de cada cien mil tiene algún planeta girando a su alrededor en la pequeña zona en que la vida es posible." [1]

Así, en esta descripción del encuentro entre dos estrellas que, tal se supone, ha llevado a la aparición de la vida sobre la tierra, la rareza y la importancia del suceso resultan ser tan de la esencia del relato como lo son en el Libro del Génesis y en el Nuevo Testamento, donde los encuentros ocurren entre Dios y el Diablo y las consecuencias son la Caída y la Redención del Hombre. La trama tradicional de la obra tiene el arte de reafirmarse en marcos extraños.

La obra comienza con un perfecto estado de Yin. En el universo, Balder mantiene todas las cosas brillantes y hermosas con sólo vivir él mismo. En el Cielo,

> Die unbegreiflich hohen Werke
> Sind herrlich, wie am ersten Tag.[2]

Sobre la Tierra, Fausto es perfecto en conocimiento; Job, perfecto en bondad y prosperidad; [3] Adán y Eva, en el Edén, son perfectos en inocencia y soltura; los vírgenes —Gretchen, Dánae, Hipólito— son perfectos en pureza y belleza. En el universo del astrónomo, el sol, orbe perfecto de materia incandescente, viaja en curso sin obstáculos a través del espacio. En el universo del biólogo, la especie está en adaptación perfecta a su contorno.

Cuando Yin está así completo se encuentra listo para pasar a Yang. Pero ¿cuál es el agente que causará el paso? Un cambio en un estado que, por definición, es perfecto en su clase, puede iniciarse únicamente por un impulso o motivo que provenga de afuera. Si pensamos el estado como de equilibrio físico, debemos traer otra estrella que levante una

[1] Jeans, *op. cit.*, págs. 4-5.
[2] *Fausto*, vs. 249-50.
[3] Job I, 1-5.

oleada sobre la superficie esférica del sol u otro gas que suscite una explosión del aire inerte en la cámara de combustión del motor de automóvil. Si pensamos el estado como de beatitud psíquica o nirvana, debemos traer otro actor al escenario: un crítico que haga pensar de nuevo a la mente sugiriendo dudas; un adversario que haga sentir de nuevo desesperanza o descontento o miedo o antipatía; en suma, un enemigo que siembre cizaña en el campo; [1] un acceso de deseo que genere *karma*. Éste es el papel de la Serpiente en el Libro del Génesis, de Satanás en el Libro de Job, de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, de Loki en la mitología escandinava, de Afrodita en el *Hipólito* de Eurípides y de Apolo en su *Ión*, de la estrella pasajera en la cosmogonía de Jeans, del contorno en la teoría darviniana de la evolución. En el lenguaje de nuestra ciencia occidental moderna, "el factor creador interno actúa en cierta medida directamente bajo el estímulo del factor externo y las variaciones que surgen son el resultado de esta íntima interacción".[2]

El papel es interpretado con la mayor claridad cuando lo desempeña Mefistófeles. Primero, el Señor lo propone en el Prólogo en el Cielo:

> Des Menschen Tätigkeit kann allzuleicht erschlaffen,
> Er liebt sich bald die unbedingte Ruh';
> Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu
> Der reizt und wirkt und muss, als Teufel, schaffen.[3]

Luego, Mefistófeles da la misma explicación de su papel al presentarse, sobre la Tierra, a Fausto:

> Ich bin der Geist, der stets verneint!
> Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
> Ist wert, dass es zugrunde geht;
> Drum besser wär's, dass nichts enstünde.
> So ist denn alles, was ihr Sünde,
> Zerstörung, kurz das Böse nennt,
> Mein eigentliches Element.[4]

Por último, Fausto explica el papel del adversario, implícitamente, partiendo de su propia experiencia, en sus palabras finales:

[1] Mateo XIII, 24-30.

[2] Smuts, *Holism and Evolution*, 2ª ed. (Londres 1927, Macmillan), pág. 227.

[3] *Fausto*, vs. 340-3. En el lenguaje curiosamente diferente del racionalismo, la misma idea, precisamente, es expresada por Turgot en su *Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle*: "La Raison et la Justice, mieux ecoutées, auraient tout fixé, comme cela est à peu près arrivé à la Chine... Le genre humain serait resté à jamais dans la médiocrité... Mais ce qui n'est jamais parfait ne doit jamais être entièrement fixé. Les passions tumultueuses, dangereuses, sont devenues un principe d'action, et par conséquent de progrès." (*Œuvres de Turgot*, nueva edición (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 632.)

[4] *Fausto*, vs. 1338-44.

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben
Der täglich sie erobern müss.[1]

En prosa, podemos expresarlo diciendo que la función del "factor externo" es proveer al "factor creador interno" de un estímulo constante de la especie mejor destinada a suscitar las variaciones más poderosamente creadoras. Si tomamos, como caso del "factor externo", el contorno climático y geográfico de la vida humana, hallaremos que nuestra tesis concuerda con la de Ellsworth Huntington de que "un grado relativamente alto de tempestuosidad y una duración relativamente larga de la estación de tempestades ciclónicas han sido aparentemente características de los lugares donde la civilización se ha elevado a altos niveles, tanto en el pasado como en el presente".[2] La inversa de la igualación de Huntington entre el "cinturón ciclónico" y el *habitat* de las civilizaciones [3] es la tesis, que también propone, de que todos los climas monótonos son desfavorables a la civilización por la razón misma de su monotonía, por mucho que puedan diferir uno de otro en todos los demás rasgos. Según esta tesis, las varias monotonías de los veranos e inviernos centroasiáticos,[4] con sus extremos de calor y frío, o de las tierras bajas y tierras altas tropicales,[5] con sus extremos de humedad y sequedad, producen todas en los espíritus humanos los mismos efectos uniformemente deprimentes y amortecedores.[6] Suponiendo, asimismo, que contásemos nuestro físico corporal entre los componentes del "factor externo" que actúa sobre el "factor creador interno" de la psique humana, entonces, a la luz de lo que hemos llegado a considerar como función del "factor externo", veremos la razón de una "ley" que hemos encontrado empíricamente [7] —la ley de que las génesis de las civilizaciones requieren contribuciones de más de una raza—. Si se halla en la experiencia que el mestizo es más apto para la civilización que el pura sangre, cabe atribuir esta superio-

[1] *Fausto*, vs. 11.575-6.

[2] Huntington, Ellsworth: *Civilization and Climate*, 3ª ed. (New Haven 1924, Yale University Press), pág. 12.

El pasaje citado presenta el tema central del libro. Véase especialmente el capítulo X: "El Clima Ideal" donde el autor sugiere que el mejor clima, para el trabajo y la salud, está determinado por tres factores. Es un clima "en el cual la temperatura media raramente cae bajo el óptimo mental de unos 3° o se eleva sobre el óptimo físico de alrededor de 18°", pero varía máximamente entre esos límites de estación en estación. Es un clima en el que los cambios diarios de temperatura son numerosos y extremos. En tercer lugar, posee un máximo de tempestuosidad (*i.e* el mayor número de tempestades ciclónicas, no el mayor número de centímetros de lluvia) (*op. cit.*, págs. 398-9).

[3] Para una presentación visual gráfica de esta igualación, véase en *op. cit.* el par de mapas de pág. 295.

[4] *Op. cit.*, pág. 226.

[5] *Op. cit.*, págs. 226-7.

[6] Véase *op. cit.*, págs. 235-8, para ilustraciones ulteriores de la misma tesis a propósito de Groenlandia y Siberia.

[7] Véase II. C (II) (a) 1, págs. 268-72, *supra*.

ridad al estímulo aplicado a su psique por la perturbación física que resulta del cruce de dos castas físicas distintas.

Para volver al lenguaje de la mitología, el impulso o motivo que hace pasar un estado Yin perfecto a una nueva actividad Yang proviene de una intrusión del Diablo en el universo de Dios. El suceso puede describirse mejor con estas imágenes mitológicas porque no las embaraza la contradicción que surge cuando se traduce la proposición a términos lógicos. En lógica, si el universo de Dios es perfecto, no puede haber un Diablo fuera de él, al paso que, si el Diablo existe, la perfección que él viene a dañar ya debe haber sido incompleta por el hecho mismo de su existencia. Esta contradicción lógica, que no puede resolverse lógicamente, es trascendida intuitivamente en la fantasía del poeta y el profeta,[1] que rinden gloria a un Dios omnipotente y sin embargo dan por cierto que Él está sujeto a dos limitaciones cruciales.

La primera es que, en la perfección de lo que ha creado ya, Él no puede hallar oportunidad para actividad creadora ulterior. Si Dios es concebido como trascendente, entonces

> Die unbegreiflich hohen Werke
> Sind herrlich, wie am ersten Tag; [2]

las obras de la creación son tan gloriosas como lo fueron siempre, pero no se las trasforma "de gloria a gloria".[3] A esta altura, el principio de que "donde está el espíritu del Señor, allí hay libertad",[4]

[1] La contradicción no puede resolverse traduciendo sus términos a un lenguaje impersonal y abstracto, tal como lo hace el general Smuts en el pasaje siguiente de su *Holism and Evolution* (2ª ed., págs. 180-1):

"La ciencia ha puesto en claro... que el sistema físico-químico es una estructura, compuesta de elementos en mayor o menor equilibrio... El equilibrio de la estructura es... sólo aproximado; si fuera completo, quedaría poco campo para cambio; el mundo físico sería un sistema estereotipado de formas estables fijas, y poco o ningún espacio quedaría libre para los cambios y desarrollos que hacen de la naturaleza un gran sistema de sucesos, una gran historia que avanza a través del espacio-tiempo. Las estructuras fundamentales de la naturaleza están, así, en cierto equilibrio inestable."

En este pasaje, la contradicción entre la perfección del universo de Dios y la existencia de un Diablo fuera de él asoma en la fórmula "equilibrio inestable", que es, en realidad, una *contradictio in terminis*. Decir que sucesos del espacio-tiempo se explican por un "equilibrio inestable" equivale a decir que la creación del mundo es obra de un ser supremo llamado "Diablo-Dios". Un "equilibrio inestable" es en lógica la misma monstruosidad que sería en mitología un "Diablo-Dios". La única diferencia es que nuestras mentes son más lentas en protestar cuando se les presenta la monstruosidad en la terminología de nuestra ciencia física occidental moderna, porque esta terminología, al ser completamente nueva, no se ha vuelto aún tan cargada de sentido como el viejo lenguaje de la poesía y la profecía. Al trasladar nuestros pensamientos de términos más significativos a otros que lo son menos, aumentamos innecesariamente el peligro —al que estamos siempre expuestos— de que nos extravíen las palabras.

[2] *Fausto*, vs.249-50, citados, *supra*.

[3] II Corintios III, 18.

[4] II Corintios III, 17.

no rige; y, si Dios es concebido como inmanente, sigue siendo válida la misma limitación:

> Der Gott, der mir im Busen wohnt
> Kann tief mein Innerstes erregen,
> Der über allen meinen Kräften thront,
> Er kann nach aussen nichts bewegen.[1]

La segunda limitación al poder de Dios estriba en que cuando se le ofrece desde afuera oportunidad para nueva creación, Él no puede más que aceptarla. Cuando el Diablo lo desafía, Dios no puede negarse a aceptar el reto. "Vivir peligrosamente", que es el ideal del Zarathustra nietzscheano, es necesidad de Dios. Ilustra esta limitación la parábola de la cizaña:

"Y llegando los siervos del padre de familia, le dijeron: Señor, ¿por ventura no sembraste buena simiente en tu campo? ¿Pues de dónde tiene cizaña? Y les dijo: Hombre enemigo ha hecho esto. Y le dijeron los siervos: ¿Quieres que vamos, y la cojamos? No, les respondió: no sea que cogiendo la cizaña, arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer lo uno y lo otro hasta la siega." [2]

Dios está destinado a afrontar el riesgo que Le crea el Diablo, porque sólo puede rehusar al precio de renunciar a Sus propios designios y deshacer Su propia obra —en realidad, al precio de negar Su propia naturaleza y dejar de ser Dios, lo cual es o una imposibilidad u otra historia.

Si Dios no es, pues, omnipotente en términos lógicos, ¿es Él aún invencible mitológicamente? Si está destinado a aceptar el reto del Diablo, ¿está Él igualmente destinado a vencer en el combate que sigue? En el *Hipólito* de Eurípides, donde el papel de Dios es desempeñado por Artemisa y el del Diablo por Afrodita, Artemisa no sólo no puede rehusar el combate sino que está predestinada a la derrota. La relación entre los olímpicos —que son todos pares entre sí dentro de la banda guerrera de un caudillo bárbaro [3]— es anárquica.

> Fué voluntad
> de Cipris que estas cosas malas sucedieran,
> saciando su ira. Y esto inmutablemente
> ha dispuesto Zeus en el cielo: ningún Dios puede desbaratar
> la voluntad determinada de un Dios; nos quejamos, mas nos
> mantenemos aparte.[4]

[1] *Fausto*, vs. 1566-9.
[2] Mateo XIII, 27-30.
[3] Véase I. C (1) (b) págs. 120-2, *supra*.
[4] Eurípides: *Hipólito*, vs. 1327-30.

Y Artemisa sólo puede consolarse a sí misma decidiendo que algún día desempeñará ella misma el papel del Diablo con daño de Afrodita:

> Mi mano logrará su venganza, vez tras vez
> atravesará con dardo sin defectos aquél de los corazones
> de todos los hombres vivientes que le sea más caro [a Afrodita].[1]

De este modo, en la versión que da Eurípides de la trama, la victoria en el combate recae sobre el Poder que asume el papel del Diablo, y el resultado no es creación sino destrucción. En la versión escandinava, es asimismo destrucción el resultado del Ragnarok [2] —cuando "Dioses y Demonios matan y son muertos" [3]— aunque el genio excepcional del autor del *Voluspa* hace que la visión de su Sibila atraviese las tinieblas para contemplar la luz de una nueva aurora más allá de ellas. Por otro lado, en otra versión de la trama, el combate que sigue a la aceptación compulsiva del reto cobra la forma, no de un cambio de disparos en que el Diablo tira primero y no puede dejar de matar a su hombre, sino de una apuesta que evidentemente el Diablo está destinado a perder. Las obras de arte clásicas en que se desarrolla este motivo de la apuesta son, naturalmente, el Libro de Job y el *Fausto* de Goethe; y es en el *Fausto,* una vez más, donde los temas centrales se muestran más claramente.

Después que el Señor ha aceptado la apuesta con Mefistófeles [4] en el Prólogo en el Cielo, se convienen los términos de ella sobre la Tierra, entre Mefistófeles y Fausto, como sigue:

> *Faust.* Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
> So sei es gleich um mich getan!
> Kannst du mich schmeichelnd je belügen
> Dass ich mir selbst gefallen mag,
> Kannst du mich mit Genuss betrügen—
> Das sei für mich der letzte Tag!
> Die Wette biet'ich!
> *Mephistopheles.* Topp!
> *Faust.* Und Schlag auf Schlag!
> Werd' ich zum Augenblicke sagen:
> 'Verweile doch! Du bist so schön!'
> Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
> Dann will ich gern zugrunde gehn!
> Dann mag die Totenglocke schallen,
> Dann bist du deines Dienstes frei,

[1] *Op. cit.*, vs. 1420-2.

[2] *Götterdammerung* (crepúsculo de los dioses) en alemán. En la mitología nórdica, la matanza en que caen casi todos sus dioses. [*N. del T.*]

[3] Grönbech, V.: *The Culture of the Teutons* (Londres 1931, Milford, 3 partes en 2 vols.), Parte II, pág. 302.

[4] *Faust*, vs. 312-17.

Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei! [1]

Para destacar la relación de este convenio mítico con nuestro problema de las génesis de las civilizaciones, cabe identificar a Fausto, en el momento en que hace su apuesta, como uno de aquellos "durmientes despertados" que se han alzado de la saliente sobre la que habían estado yaciendo aletargados y han comenzado a trepar por la pared del precipicio, en nuestro símil de la pendiente de los alpinistas.[2] En el lenguaje de nuestro símil, Fausto se dice: "He decidido dejar la saliente y trepar por este precipicio en busca de la saliente próxima de allá arriba. Al intentarlo, me doy cuenta de que estoy jugando con el peligro y dejando deliberadamente detrás de mí la seguridad. Me doy cuenta de que si llego a detenerme, aunque sea una vez, caeré, y que, si llego a caer, caeré para ser destruído. Sin embargo, por el posible logro, estoy pronto a correr el riesgo inevitable."

En la historia tal como se la cuenta en esta versión de la trama, el intrépido alpinista, después de una prueba en que se acumulan peligros mortales y reveses desesperantes, logra al final escalar triunfalmente la pendiente. Tanto en Job como en el *Fausto,* gana Dios la apuesta; y parejamente, en el Nuevo Testamento, se da el mismo final, mediante la revelación de un nuevo encuentro entre el mismo par de antagonistas, al combate entre Yahué y la Serpiente que, en la versión original en el Libro del Génesis, había terminado más bien a la manera del combate entre Artemisa y Afrodita en el *Hipólito.*[3]

Además, en Job, el *Fausto* y el Nuevo Testamento por igual se sugiere, o incluso se declara abiertamente, que la apuesta no puede ser ganada por el Diablo; que el Diablo, al entrometerse en la obra de Dios, no puede frustrar el propósito de Éste sino sólo serle útil; Dios sigue siendo dueño de la situación en todo momento y da al Diablo la cuerda con que éste pueda ahorcarse. Esto parece ser lo implicado en las palabras de Jesús a los príncipes de los sacerdotes y a los magistrados del Templo y a los ancianos: "Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas"; [4] y en sus palabras a Pilatos: "No tendrías poder ninguno sobre mí, si no te hubiera sido dado de arriba".[5] Y lo implícito ahí se desarrolla como sigue en este pasaje debido a la pluma de un teólogo cristiano moderno:

"Cristo no llega a la victoria *mediante* el dolor y la derrota y la muerte

[1] *Fausto,* vs. 1692-1706.
[2] Véase esta Parte, División B, págs. 219-22, *supra.*
[3] La alusión a un futuro trastrocarse de la fortuna oscuramente expresada en "ella quebrantará tu cabeza y tú pondrás asechanzas a su calcañar", es apenas más confortante que la seguridad dada por Artemisa a Hipólito de que se tornará objeto de un culto y héroe de una canción (*Hipólito,* vs. 1423-30).
[4] Lucas XXII, 53.
[5] Juan XIX, 11.

—y después de Él todos nosotros, que somos de Cristo por causa de Él— sino que...estas cosas son la victoria... Es...en el Cristo Resurgente donde podemos ver cómo el Mal, contra el cual debemos todavía luchar, sigue su curso y —tal se encuentra al fin— es el bien al que pareció estar resistiendo y que pareció estar destruyendo: cómo Dios debe abandonarnos a fin de que Él pueda estar más seguro de nosotros." [1]

Así, en el *Fausto* de Goethe, en el Prólogo en el Cielo, después que la apuesta ha sido propuesta y aceptada, el Señor declara a Mefistófeles que:

Du darfst auch da nur frei *erscheinen,*[2]

y anuncia que de buena gana da a Mefistófeles al hombre para que ése sea su compañero, porque el Diablo

reizt und wirkt und *muss,* als Teufel, *schaffen.*[3]

Y, cosa más extraña aún, cuando Mefistófeles abre su ataque contra Fausto, se presenta a la víctima que tiene en mira como

Ein Teil von jener Kraft
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.[4]

En realidad, Mefistófeles, no obstante la iniquidad y sufrimiento aterradores que logra producir, es tratado a lo largo de la obra como un bufón que terminará por ser embaucado. Esta nota la da el Señor mismo en el pasaje recién citado del Prólogo en el Cielo, donde dice así:

Ich habe deinesgleichen nie gehasst.
Von allen Geistern die verneinen
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.[5]

La misma nota persiste a lo largo de la primera parte de la obra y se intensifica en la segunda, hasta que, en la escena de su derrota final,[6] escrita en vena deliberadamente cómica, se hace de Mefistófeles una figura positivamente irrisoria. Fausto repite, en sus últimas palabras, la frase misma

Verweile doch, du bist so schön

[1] Steuart, R. H. J. (S. J.): *The Inward Vision* (Londres 1930, Longmans), págs. 62-3. Una expresión de la misma verdad en un lenguaje notablemente similar, desde el punto de vista de un psicólogo contemporáneo, se halla en Jung, C. G.: *Modern Man in Search of a Soul* (Londres 1933, Kegan Paul), págs. 274-5.

[2] *Fausto,* v. 336.

[3] *Fausto,* v. 343, citado *supra.*

[4] *Fausto,* vs. 1335-6.

[5] *Fausto,* vs. 337-9.

[6] *Fausto,* vs. 11.167-843.

sobre la que gira su apuesta con Mefistófeles; y éste se regocija sobre el cadáver en la creencia de que ha vencido; pero se ha felicitado a sí mismo demasiado pronto, porque Fausto ha recitado la fórmula crucial no afirmativamente respecto al presente, sino sólo condicionalmente respecto al futuro:

> *Zum Augenblicke möcht'* ich sagen
> 'Verweile doch, du bist so schön!'...
> Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
> Geniess' ich *jetzt* den höchsten Augenblick.[1]

Mefistófeles no ha ganado la apuesta al cabo; y es ignominiosamente expulsado del escenario con andanadas de guirnaldas de rosas tejidas por un coro de amorcillos que lo distraen con sus encantos sensuales mientras que escamotean la parte inmortal del muerto Fausto bajo sus narices. En su mezcla de autocompasión y autodesprecio por tantas penas perdidas, Mefistófeles hace un papel más pobre que el derrotado Shylock en el desenlace de *El Mercader de Venecia.*

Estos villanos derrotados ridículamente que han creado nuestros dos grandes dramaturgos occidentales modernos tienen su prototipo en el Loki escandinavo, figura que desempeñó su papel en un drama tradicional y anónimo representado como rito religioso antes de cristalizar en mito. En este drama ritual, Loki

> "era el actor sacral cuya tarea era excitar al demonio, para llevar el antagonismo a su ápice y, así, preparar la victoria —de aquí la duplicidad de su naturaleza... Figura tal tiene que soportar que se la culpe de las tretas y arterías necesarias para suscitar la conquista de la vida; se torna una figura cómica —el embustero predestinado a que se lo venza." [2]

¿Ha sido el Diablo realmente engañado? ¿Aceptó Dios una apuesta de la que supo en todo momento que Él no podía perderla? Esto no podría decirse sin más; porque si fuera cierto, el trato íntegro habría sido una farsa. Dios no habría arriesgado nada; Él no habría "vivido peligrosamente", después de todo; y, ciertamente, "quien nada arriesga, nada gana". Un encuentro que no lo fué realmente no podría producir la consecuencia propia de un encuentro —la vasta consecuencia cósmica de hacer que Yin pase a Yang.

Quizás la explicación es que la apuesta que propone el Diablo, y que Dios acepta, no abarca toda la creación de Dios, sino sólo una parte. La parte, y no el todo, está en juego; no obstante, las probabilidades y cambios a que la parte está así expuesta no dejarán intacto el todo. En el lenguaje de nuestra ciencia física occidental moderna:

[1] *Fausto*, vs. 11.581-2 y 11.585-6.
[2] Grönbech, V.: *The Culture of the Teutons* (Londres 1931, Milford, 3 partes en 2 vols.), Parte II, págs. 331 y 332.

"Un cambio en el equilibrio no significa una alteración en la posición y actividad de un solo elemento de la estructura; hay una redistribución que alcanza a todos los elementos. Está en la misma naturaleza de la estructura, al cambiar su equilibrio, que distribuya el cambio sobre todos los elementos componentes. No es que haya algún demonio que obre entre esos elementos para trasponerlos, redisponerlos, y variar sus funciones ligeramente de modo que se produzca el nuevo balance o equilibrio del todo. Es un carácter inherente a la estructura físicoquímica como tal, y se explica por principios puramente físicos y químicos que no requieren la intervención de un agente extraordinario." [1]

En el lenguaje de la mitología, cuando una de las criaturas de Dios es tentada por el Diablo, se da con ello oportunidad a Dios mismo para recrear el mundo. El golpe del tridente del Adversario hace que se abran todas las fuentes de la gran sima. La intervención del Diablo ha llevado a cabo la transición de Yin a Yang, de lo estático a lo dinámico, que Dios ha estado anhelando siempre desde el momento en que Su estado Yin devino completo, pero que era imposible a Dios lograr por Sí mismo, debido a Su propia perfección. Y el Diablo ha hecho por Dios más que esto; ya que, una vez que Yin ha pasado a Yang, ni siquiera el Diablo mismo puede impedir a Dios que complete Su nuevo acto de creación pasando otra vez de Yang a Yin sobre un plano más alto. Una vez que el equilibrio divino ha sido quebrado por la instabilidad satánica, el Diablo ha disparado su flecha; y la restauración del equilibrio según un nuevo plan, con lo cual se cumple el propósito de Dios, está por entero dentro del poder de Éste. En este acto de creación, que es el solo resultado permanente y significativo del trato entre Dios y el Diablo, no "obra demonio alguno", ni puede hacerlo.

Así, el Diablo está destinado a perder la apuesta, no porque haya sido engañado por Dios, sino porque se ha excedido él mismo.[2] Ha hecho el juego de Dios por no querer, o no poder, privarse de la malvada satisfacción de hacer la forzosa al Señor. Sabiendo que Dios no rehusaría la apuesta, o no podría rehusarla, si le fuera propuesta, el Diablo no paró mientes en que Dios estaba esperando, silenciosa pero ávidamente, que se le hiciera la oferta. En su gozo al lograr la oportunidad para arruinar a una de las criaturas más selectas de Dios, el Dia-

1 Smuts, J. C.: *Holism and Evolution*, 2ª ed. (Londres 1923, Macmillan), pág. 181.

2 Éste es el motivo del mito siríaco (conservado en Génesis XXXII, 24-32) del ser misterioso —hombre o ángel o demonio o Dios mismo— que ataca a Jacob antes de la aurora y, al hacerlo, se sale de su uso para producir su propia derrota. El atacante, en virtud de su propia naturaleza, debe retirarse antes del alba; y cuando no consigue vencer la resistencia de Jacob y quedar libre —aun después de usar su poder sobrenatural con la esperanza de poner fuera de combate a Jacob—, se ve forzado a confesar que Jacob ha vencido y a someterse a los términos de éste: "No te dejaré si no me bendijeres."

blo no previó que daría a Dios mismo la oportunidad para renovar la obra entera de creación. Y de esta suerte el propósito de Dios se alcanza mediante el Diablo como instrumento, y a despecho del Diablo.[1]

Queda a la vista que este desenlace de la trama gira sobre el papel de la criatura de Dios, que es el objeto de la apuesta; y aquí, nuevamente, nos encontramos asediados de todos lados por contradicciones lógicas. Un Job o un Fausto es a la vez un vaso escogido y un vaso de la muerte; [2] y, en el hecho de verse sujeto a su prueba, ha cumplido ya su función, de modo que no hay diferencia en el drama del Cielo entre que él, sobre la Tierra, estalle por la acción del fuego, o que surja más finamente templado. Aun si el Diablo se sale con la suya respecto a él —aun si su destrucción es completa— el propósito de Dios se cumple a pesar de ello y el propósito del Diablo queda frustrado; ya que, a pesar del sacrificio de la criatura, la obra de creación prosigue:

"En el principio, Tú, Señor, fundaste la Tierra, y obras de Tus manos son los cielos.

"Ellos perecerán, mas Tú permaneces: y todos se envejecerán como un vestido.

"Y como ropa de vestir los mudarás, y serán mudados.

"Mas Tú el mismo eres, y Tus años no se acabarán." [3]

Parejamente, este vaso escogido de la muerte que es el objeto de la apuesta de Dios y el Diablo constituye su campo de acción común, la arena en que combaten, la escena sobre la cual representan; pero es también los combatientes tanto como la arena y los personajes tanto como el escenario. Creado por Dios y abandonado al Diablo, es visto, en el atisbo del profeta, como encarnación de ambos, su Hacedor y su Tentador, en tanto que, en el análisis del psicólogo, Dios y el Diablo son reducidos por igual a fuerzas psíquicas que luchan en su alma —fuerzas que carecen de existencia independiente aparte el lenguaje simbólico de la mitología.

La concepción de que el objeto de la apuesta entre Dios y el Diablo

[1] Parecería seguirse de esto que, si el Diablo hubiera conocido su oficio, habría llevado a cabo precisamente el juego opuesto. En lugar de vanagloriarse ingenuamente de su propia capacidad para arruinar a una de las criaturas del Señor —un Fausto o un Job— se habría unido hipócritamente a los arcángeles en cantar un himno a la omnipotencia de Dios y a la perfección de Sus obras. Su canto no habría sido una abierta sátira a la creación capital de Dios, el hombre:

"Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag,
Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag"

sino un poco franco

"Dios está en Su Cielo,
Todo marcha bien en el Mundo."

Quizás el Diablo hace de verdad este juego a veces. Volveremos sobre esto, a propósito de los colapsos de las civilizaciones, al estudiar el mito de "la envidia de los dioses". (Véase IV. C (III) (c) 1, tomo 4, *infra.*)

[2] V. Hechos IX, 15 y Romanos IX, 22-3. [*N. del T.*]

[3] Salmo CI, 25-7.

sea una encarnación de Dios, es familiar. Es el tema central del Nuevo Testamento; y se lo traduce prontamente al lenguaje de nuestra ciencia física occidental moderna:

"El individuo y sus partes son recíprocamente medio y fin; ninguno de ellos se limita a mirar a sí mismo, sino que cada uno sostiene al otro en el equilibrio dinámico moviente llamado Vida. Y así sucede que el control central del todo también mantiene y asiste a las partes, y que las funciones de éstas se dirigen siempre directamente hacia la conservación y logro del todo." [1]

La concepción de que el objeto de la apuesta es al mismo tiempo una encarnación del Diablo es menos familiar, pero quizás no menos profunda. Está expresada en el encuentro entre Fausto y el Espíritu de la Tierra que postra a Fausto proclamando la similitud de éste con el Espíritu al que comprende —el aún no manifestado Mefistófeles—:

Faust. Der du die weite Welt umschweifst,
Geschäftiger Geist, wie nah fühl'ich mich dir!
Geist. Du gleichst dem Geist den du begreifst,
Nicht mir! *(Verschwindet.)*
Faust (zusammenstürzend). Nicht dir!
Wem denn!
Ich Ebenbild der Gottheit!
Und nicht einmal dir! [2]

Queda por considerar el papel de este "Diablo-Dios", esta parte y todo, criatura y encarnación, arena y combatiente, escenario y actor; ya que en la versión de la trama que comienza con la apuesta, el encuentro entre los poderes del Infierno y el Cielo es sólo el prólogo, al paso que la pasión de una figura humana sobre la tierra es la sustancia de la obra.

En todas las presentaciones de este drama el sufrimiento es la piedra angular o la nota básica en la parte del protagonista humano, sea que la desempeñe Jesús de Nazaret o Job, Fausto y Gretchen o Adán y Eva, Hipólito y Fedra o Hoder y Balder. "Despreciado, y el postrero de los hombres, varón de dolores y que sabe de trabajos." [3] "Se lo flagelará, atormentará, se le pondrán grilletes, se lo cegará con hierro al rojo y se le someterá a todos los demás suplicios, para terminar siendo empalado." [4] Fausto hace su entrada en un estado de total desilusión respecto a su dominio de los conocimientos humanos; [5] se vuelve

[1] Smuts, J. C.: *Holism and Evolution*, 2ª ed., págs. 218-19.
[2] *Fausto*, vs. 510-17; *cf.* vs. 1744-7.
[3] Isaías LIII, 3.
[4] Platón: *Respublica*, Libro II, 361*e*-362*a*.
[5] *Fausto*, vs. 354-417.

a la magia sólo para recibir una aniquiladora repulsa del Espíritu de la Tierra; [1] y acepta luego de Mefistófeles una iniciación en la vida de los sentidos y la carne que lo lleva al momento trágico, en la prisión de Margarita, en la aurora del día en que ella muere, cuando él grita, como Job,[2] en su agonía: "¡Oh, quisiera no haber nacido!" [3] A Gretchen, que entra despreocupada,[4] se le hace pasar a través del Valle de la Sombra de la Muerte; [5]

Mein Ruh' ist hin,
Mein Herz ist schwer;
Ich finde sie nimmer
Und nimmermehr.[6]

La experiencia subjetiva del ser humano a quien se asigna esta parte está expresada con viveza y penetración poco habituales en el sueño siguiente, citado por William James, de una mujer operada sin que se le hubiera dado suficiente cantidad de éter:

"Un gran Ser o Poder cruzaba el cielo, su pie estaba sobre una especie de rayo en la misma forma en que una rueda está sobre el riel; era su camino. El rayo estaba hecho en su totalidad con los espíritus de innumerables seres humanos, juntos los unos a los otros, y yo era uno de ellos. Se movía en línea recta y cada parte de la raya o destello llegaba a su corta existencia consciente de modo tal que él pudiera viajar. Yo parecía estar directamente bajo el pie de Dios, y pensé que él estaba forjando su propia vida con la argamasa de mi dolor. Entonces vi que lo que había estado intentando hacer con toda su fuerza era *cambiar su curso, torcer* el rayo al que estaba ligado, en la dirección en que quería ir. Sentí mi flexibilidad e impotencia y me percaté de que lograría hacerlo. Me torció, doblando su ángulo por medio de mi dolor, haciéndome sufrir más de lo que había sufrido en toda mi vida y, en el momento más agudo de esto, cuando él pasaba, yo *vi*. Comprendí por un instante cosas que he olvidado ahora, cosas que nadie podría recordar mientras retuviera su cordura. El ángulo era obtuso, y recuerdo que pensé al despertar que si él lo hubiera trasformado en recto o agudo, yo habría a la vez sufrido y 'visto' aún más, y probablemente habría muerto.

"Si tuviera que formular unas pocas de las cosas de que entonces tuve una vislumbre, quedarían aproximadamente como sigue:

"La eterna necesidad de sufrir y su eterno carácter sustitutivo. La naturaleza velada e incomunicable de los peores sufrimientos; la pasividad del genio, cómo tiene una esencial calidad de instrumento y está esencialmente

1 *Fausto*, vs. 418-517.
2 Job, cap. III.
3 *Fausto*, v. 4596.
4 *Fausto*, vs. 2607-8.
5 Alusión a Salmos XXII, 4. [*N. del T.*]
6 *Fausto*, vs. 3376-413.

indefenso, movido, y no movedor, debe hacer lo que hace; la imposibilidad de descubrimiento sin su precio; finalmente, el exceso de lo que el 'vidente' o genio paga respecto a lo que su generación gana. (Parece alguien que se agota trabajando para ganar lo suficiente para salvar del hambre una región y que, al volver tambaleante, muriente y satisfecho, trayendo cien mil rupias para comprar grano, ve que Dios se las arrebata, deja caer una, y dice: 'Ésa puedes darla. La has ganado para ellos. El resto es para Mí.') Percibí también, en una manera imposible de olvidar, el exceso de lo que vemos respecto a lo que podemos demostrar." [1]

Objetivamente, la prueba consiste en una serie de etapas por las que el sufriente tiene que pasar a fin de ser instrumento para el propósito de Dios.

En la primera etapa, el protagonista humano del drama emprende una acción —como reacción a un ataque del tentador—, que pone en marcha un cambio de la pasividad a la actividad, del descanso al movimiento, de la calma a la tempestad, de la armonía a la discordia; en realidad, de Yin a Yang. La acción puede ser dinámicamente vil, como cuando el Viejo Marinero hiere al Albatros o Loki hiere a Balder con la mano del dios ciego Hoder y el dardo de muérdago; o dinámicamente sublime, como cuando Jesús, en la tentación en el desierto que sigue inmediatamente a su bautismo en el Jordán, rechaza el papel hebreo tradicional del Mesías militante que elevaría al Pueblo Elegido al dominio de este mundo por la espada.[2] La esencia del acto no es su carácter moral sino su efecto dinámico. El acto del Viejo Marinero cambia la fortuna del barco y su tripulación; el acto de Jesús da un nuevo giro a la concepción del Mesías y le confiere con ello un poder que no había residido en ella hasta entonces.[3] El acto correspondiente en la prueba de Job es su maldición del día de su nacimiento [4] —protesta que suscita toda la cuestión de los méritos de Job y de la justicia de Dios—. En la prueba de Fausto, el punto está desarrollado y destacado más claramente aún.

Antes de que intervenga Mefistófeles, Fausto está ya esforzándose por cuenta propia para sacudirse de su estado Yin —su dominio insatisfactoriamente perfecto de los conocimientos humanos—. Busca escapatoria de su prisión espiritual mediante artes de magia y es repelido por el Espíritu de la Tierra; [5] busca escapatoria mediante

[1] Sueño de una mujer que sufre una operación bajo insuficiente cantidad de éter, citado por William James en *The Varieties of Religious Experience*, 33a. impresión (Londres 1922, Longmans), págs. 392-3.

[2] Mateo III, 13 y IV, 11; Marcos I, 9-13; Lucas III, 2-22 y IV 1-13.

[3] La no-violencia de Jesús y sus seguidores, y su contraste con la militancia de los movimientos mesiánicos abortados de un Theodas o un Judas el Galileo, no escaparon a la atención de Gamaliel (Hechos V, 34-40).

[4] Job III.

[5] *Fausto*, vs. 418-521.

el suicidio y lo frena el canto del coro de ángeles;[1] vuelve a ser llevado de la acción a la meditación; su mente, sin embargo, se dirige todavía hacia la acción y traspone "Im Anfang war das Wort" a "Im Anfang war die Tat".[2] En ese momento, ya, Mefistófeles está presente bajo un disfraz animal; pero Fausto sólo lleva a cabo su acto dinámico maldiciendo el universo moral y material entero cuando el tentador está de pie frente a él en forma humana.[3] Inmediatamente, se conmueven las bases de la gran sima; y un coro invisible de espíritus se lamenta y exulta porque la vieja creación ha sido sacudida y ha comenzado una nueva.

Weh! Weh!
Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen!
Wir tragen
Die Trümmern ins Nichts hinüber,
Und Klagen
Über die verlorne Schöne.
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!
Neuen Lebenslauf
Beginne
Mit hellem Sinne,
Und neue Lieder
Tönen darauf.[4]

En el canto de estos espíritus, de quienes Mefistófeles afirma que son suyos,[5] resuena la primera nota de Yang. El himno de los arcángeles —

Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich, wie am ersten Tag —

queda ahora trascendido.

Así, también en el universo escandinavo, cuando, acuciado por Loki, el ciego Hoder ejecuta su acto dinámico sin saberlo, y Balder es muerto:

[1] *Fausto*, vs. 602-807.
[2] *Fausto*, vs. 1224-37.
[3] *Fausto*, vs. 1583-1606.
[4] *Fausto*, vs. 1607-26.
[5] *Fausto*, vs. 1627-8.

"La vida se agosta y la maldición se extiende desde los dioses hasta la habitación de los seres humanos. Los pensamientos de los hombres son oscurecidos y confundidos por la convulsión de la Naturaleza y el tumulto de sus propias mentes, y en su frenesí violan los principios mismos de la vida. Los lazos del parentesco dejan paso a la ciega pasión: los hermanos pelean entre sí, los parientes derraman la sangre de sus afines, nadie confía en su compañero; amanece una nueva edad: la de las espadas, la de las hachas; los oídos de los hombres se llenan con el estrépito de escudos que se quiebran y el aullido de los lobos sobre los cuerpos de los muertos." [1]

En la historia de la Caída del Hombre en el Libro del Génesis, el acto dinámico consiste en que Eva coge el fruto del árbol de la ciencia incitada por la serpiente; y aquí la aplicación del mito a las génesis de las civilizaciones es directa. La pintura de Adán y Eva en el Edén es una reminiscencia del estado Yin que el hombre primitivo alcanzó en la "fase de recolección de vegetales" de la economía, después de haber establecido su supremacía sobre todo el resto de la flora y fauna de la tierra —el estado que se recuerda en la mitología helénica como "los tiempos de Cronos" [2]—. La Caída, en respuesta a la tentación de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, simboliza el aceptar una incitación a abandonar la integración lograda y aventurarse a una nueva diferenciación de la que podrá surgir —o no— una nueva integración. La expulsión del Edén a un mundo exterior hostil donde la mujer debe parir los hijos con dolor y el hombre debe comer el pan con el sudor de su rostro, es la prueba impuesta por la aceptación de la incitación de la serpiente. El comercio sexual de Adán y Eva, que sigue luego, es un acto de creación social. Da fruto en el nacimiento de dos hijos que personifican dos civilizaciones nacientes: Abel el pastor de ovejas, y Caín el labrador.[3]

[1] Grönbech, V.: *The Culture of the Teutons* (Londres 1931, Milford, 3 partes en 2 volúmenes), parte II, pág. 302. Hay una curiosa congruencia entre el lenguaje del autor anónimo del *Voluspa* y el de Virgilio en la primera *Geórgica*, vs. 505-11:

> Quippe ubi fas versum atque nefas: tot bella per orbem,
> tam multae scelerum facies, non ullus aratro
> dignus honos, squalent abductis arva colonis,
> et curvae rigidum falces conflantur in ensem...
> vicinae ruptis inter se legibus urbes
> arma ferunt; saevit toto Mars impius orbe.

[2] Ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος (Véase, por ejemplo, Platón, *Leges*, 713-*d*, donde se adapta el mito para ilustrar la teoría social del filósofo.)

[3] La historia de Caín y sus descendientes, que es dada como epílogo (Génesis IV, 16-25) a la historia de Caín y Abel (Génesis IV, 1-15), muestra a Caín como el padre de la civilización en general y de todas sus obras. En este epílogo, Caín mismo construye una ciudad, y su descendiente, Lamech, tiene dos hijos, Jubal y Tubal-Caín, que son respectivamente el "padre de los que tañen cítara y órgano" y "artífice en trabajar de martillo toda obra de cobre y hierro". Tene-

La igualación de la civilización con la agricultura, y del progreso con el trabajo, se halla también en la literatura helénica en el verso famoso de Hesíodo:

Τῆς δ'ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν[1]

que halla eco en los de Virgilio:

Pater ipse colendi
haud facilem esse viam voluit, primusque per artem
movit agros, curis acuens mortalia corda,
nec torpere gravi passus sua regna veterno.[2]

En términos más generales y con menos fantasía poética, la misma historia es vuelta a contar por Orígenes —pensador éste que, en el siglo II de nuestra era, llegó a ser uno de los padres de la Iglesia Cristiana sin dejar de ser un filósofo helénico:

"Dios, deseando que la inteligencia del hombre se ejercitara por doquiera, para que no quedara ociosa y sin concepción de las artes, creó al hombre con necesidades, a fin de que la pura necesidad pudiera forzarlo a inventar artes, unas para proveerse de alimento y otras para proveerse de abrigo. Fué mejor para aquellos que no habrían usado su inteligencia en buscar el conocimiento de Dios y filosofar, que estuvieran lo suficientemente mal como para tener que usarla en la invención de las artes, y no que estuvieran lo suficientemente bien como para descuidar por entero su inteligencia." [3]

En el lenguaje de nuestro racionalismo occidental moderno, el mismo tema ha sido expuesto por el filósofo francés del siglo XVIII Volney:

"L'on s'apperçoit que toute activité, soit de corps, soit d'esprit, prend sa source dans les besoins; que c'est en raison de leur étendue, de leurs

---

mos aquí el retrato de una civilización con base agrícola que desarrolla una vida urbana y la industria. Al mismo tiempo, se da a Jubal y Tubal-Caín un hermano, Jabel, quien es el "padre de los que habitan en tiendas y de los pastores", de suerte que el descendiente de Caín, Lamech, queda como progenitor de la civilización nomádica criadora de ganados y asimismo de las civilizaciones sedentarias agrícola e industrial.

[1] Hesíodo: *Los Trabajos y los Días,* v. 289.

[2] Virgilio, *Geórgica* I, vs. 121-4.

[3] πανταχοῦ τὴν ἀνθρωπίνην σύνεσιν γυμνάζεσθαι βουλόμενος ὁ θεὸς ἵνα μὴ μένῃ ἀργὴ καὶ ἀνεπινόητος τῶν τεχνῶν, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ἐπιδεῆ, ἵνα δι'αὐτὸ τὸ ἐπιδεὲς αὐτοῦ ἀναγκασθῇ εὑρεῖν τέχνας, τινὰς μὲν διὰ τὴν τροφήν, ἄλλας δὲ διὰ τὴν σκέπην· καὶ γὰρ κρεῖττον ἦν τοῖς μὴ μ λλουσι τὰ θεῖα ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν τὸ ἀπορεῖν ὑπὲρ τοῦ τῇ συνέσει χρήσασθαι πρὸς εὕρεσιν τεχνῶν, ἥπερ ἐκ τοῦ εὐπορεῖν πάντῃ τῆς συνέσεως ἀμελεῖν. Orígenes *contra Celsum*, 4. 76, XIX, pág. 116, ed. Lommatzsch (citado por Nock, A. D., en su edición de Salustio, *Sobre los Dioses y el Universo* (Cambridge 1926, University Press), pág. XLV).

développemens, qu'elle-même s'étend et se développe; l'on en suit la gradation depuis les élémens les plus simples jusqu'à l'état le plus composé. C'est la faim, c'est la soif qui, dans l'homme encore sauvage, éveillent les premiers mouvemens de l'âme et du corps; ce sont ces besoins que le font courir, chercher, épier, user d'astuce ou de violence: toute son activité se mesure sur les moyens de pourvoir à sa subsistance. Sont-ils faciles; a-t-il sous sa main les fruits, le gibier, le poisson: il est moins actif, parce que en étendant le bras il se rassasie, et que, rassasié, rien ne l'invite à se mouvoir, jusqu'à ce que l'expérience de diverses jouissances ait éveillé en lui les désirs qui deviennent des besoins nouveaux, de nouveaux mobiles d'activité. Les moyens sont-ils difficiles; le gibier est-il rare et agile, le poisson rusé, les fruits passagers: alors l'homme est forcé d'être plus actif; il faut que son corps et son esprit s'exercent à vaincre les difficultés qu'il rencontre à vivre; il faut qu'il devienne agile comme le gibier, rusé comme le poisson, et prévoyant pour conserver les fruits. Alors, pour étendre ses facultés naturelles, il s'agite, il pense, il médite; alors il imagine de courber un rameau d'arbre pour en faire un arc; d'aiguiser un roseau pour en faire une flèche; d'emmancher un bâton à une pierre tranchante pour en faire une hache: alors il travaille à faire des filets, à abattre des arbres, à en creuser le tronc pour en faire des pirogues. Déjà il a franchi les bornes des premiers besoins, déjà l'expérience d'une foule de sensations lui a fait connaître des jouissances et des peines; et il prend un surcroît d'activité pour écarter les unes et multiplier les autres." [1]

En nuestra propia generación, uno de los investigadores del contorno físico de la vida humana más distinguidos y de mente más original, utiliza la parábola:

"Innumerables siglos atrás, una banda de salvajes desnudos, sin viviendas ni fuego, emprendió la marcha desde su cálida morada en la zona tórrida, y avanzó constantemente hacia el N., desde el comienzo de la primavera hasta el fin del verano. Nunca imaginaron que habían abandonado la tierra del calor constante hasta que en Septiembre empezaron a sentir un desagradable fresco nocturno. La molestia aumentó de día en día. Desconociendo su causa, viajaron de un lado a otro con la esperanza de escaparle. Algunos fueron hacia el S.; pero sólo unos pocos regresaron al punto de partida. Allí volvieron a su antigua vida, y sus descendientes son salvajes incultos hasta el día de hoy. De los que vagaron en otras direcciones, todos perecieron, salvo una pequeña banda. Comprendiendo éstos que no podían escapar al rigor del aire, usaron la más elevada de las facultades humanas, el poder de invención consciente. Algunos trataron de guarecerse cavándose moradas dentro de la tierra, otros juntaron ramas y hojas para construir cabañas y lechos, y otros

[1] Volney, C. F.: *Voyage en Syrie et en Égypte pendant les Années 1783, 1784 et 1785*, 2ª ed. (París 1787, Desenne et Volland, 2 vols.), vol. 2, págs. 428-9.

más se cubrieron con las pieles de las bestias que habían matado. Bien pronto estos salvajes habían dado algunos de los pasos más importantes hacia la civilización. Los que antes se hallaban desnudos estaban vestidos; los que no tenían albergue, estaban ahora cobijados; los imprómidos aprendieron a secar la carne y almacenarla, con nueces, para el invierno; y por último, fué descubierto el arte de hacer fuego como medio para mantener el calor. Así subsistieron donde creyeron al principio que estaban condenados a morir. Y en el proceso de amoldarse a un ambiente duro avanzaron a pasos gigantescos, dejando muy atrás a los hombres de la parte tropical de la humanidad.

"Hoy día, la humanidad se parece a esos salvajes en cierto respecto. Sabemos que el clima nos limita. Así como los salvajes afrontaron el invierno, nos encontramos cara a cara con el hecho de que la raza humana ha tratado de conquistar la zona ártica, los desiertos y la zona tórrida, y sólo ha obtenido éxitos ínfimos. Aun en la zona templada ha fracasado parcialmente, ya que todavía se encuentra allí estorbada en cientos de maneras. Hasta ahora hemos atribuido nuestro fracaso a las condiciones económicas, al aislamiento y la lejanía, a la incapacidad racial o a determinadas enfermedades. Vemos ahora que se debe en gran parte a la falta de energía o a otros efectos desfavorables producidos directamente en el sistema humano por el clima. No hay, con todo, razón para desesperar. Regocijémonos más bien porque podemos, quizás, corregir algunos de los males contra los que hasta ahora hemos luchado en vano." [1]

Finalmente, un especialista contemporáneo en la antigüedad clásica, traduce el relato a la terminología científica ortodoxa de nuestra época:

"Constituye una paradoja del adelanto el hecho de que si la necesidad es la madre de la invención, el otro progenitor sea el empeño, la determinación de continuar viviendo bajo condiciones adversas antes que poner fin a las pérdidas e irse donde la vida es más fácil. No fué, pues, un accidente, que la civilización, tal como la conocemos, comenzara en aquel flujo y reflujo de clima, flora y fauna que caracteriza la cuádruple 'edad glacial'. Los primates que apenas 'salvaron el pellejo' cuando las condiciones arbóreas se agostaron, retuvieron su primacía entre los súbditos de la ley de la naturaleza, pero renunciaron a la conquista de ésta. Vencieron, en cambio, y devinieron hombres, los que aguantaron cuando no había ya árboles donde refugiarse, los que se las arreglaron con carne cuando la fruta no maduró, los que hicieron fuegos y ropa en vez de seguir el calor del sol; los que fortificaron sus cuevas y adiestraron a

[1] Huntington, Ellsworth: *Civilisation and Climate*, 3ª ed. (New Haven 1924, Yale University Press), págs. 405-6.

sus hijos y defendieron la racionalidad de un mundo que parecía tan sin razón." [1]

La primera etapa, pues, en la prueba del protagonista humano, es una transición de Yin a Yang mediante un acto dinámico —llevado a cabo por la criatura de Dios bajo la tentación proveniente del adversario—, que permite a Dios mismo retomar su actividad creadora. Pero por este progreso debe pagarse; y no es Dios —un amo duro, que siega donde no sembró y allega donde no esparció [2]—, sino el siervo de Dios, el sembrador humano, quien paga el precio.

La segunda etapa en la prueba del protagonista humano es la crisis. Se percata de que su acto dinámico, que ha vuelto a libertar el poder creador de su Amo y Hacedor, lo ha lanzado por un camino que lo lleva al sufrimiento y la muerte. En una agonía de desilusión y horror,[3] se rebela contra el destino que, por su propio acto, ha traído sobre sí, para beneficio de Dios. La crisis se resuelve cuando se resigna conscientemente a ser el instrumento de la voluntad de Dios, el utensilio en las manos de Dios; y esta actividad mediante la pasividad, esta victoria por la derrota, produce otro cambio cósmico. Así como el acto dinámico de la primera fase de la prueba sacudió el universo haciéndolo pasar de Yin a Yang, parejamente, el acto de resignación de la segunda fase invierte el ritmo del universo, al que guía ahora desde el movimiento hacia el reposo, de la tempestad a la calma, de la discordia a la armonía, de Yang nuevamente a Yin.

[1] Myres, J. L.: *Who were the Greeks?* (Berkeley 1930, University of California Press), págs. 277-8.

[2] Mateo XXV, 24.

[3] Esta agonía que surge de un conflicto espiritual puede ser sufrida en el plano subconsciente de la psique; y allí, a no ser que se la trascienda, y hasta ese momento, produce los fenómenos psíquicos que nuestros psicoanalistas occidentales modernos llaman neurosis.

"La incitación de la vida pide cosas diferentes a cada individuo. Puede ser el matrimonio o el celibato, quedarse en casa o irse a otro país, la aserción de sí mismo o la abnegación: el problema asume incontables formas diferentes. A menudo la situación intolerable contra la cual es una defensa la neurosis parece exteriormente segura y atractiva; y la víctima de la neurosis acepta la estima de ella hecha por otras personas y no tiene consciencia alguna de su propia resistencia y temor. En general, sin embargo, estos variados problemas pueden reducirse a los términos simples de una elección entre crecer y seguir siendo niños: la elección entre una reacción progresiva frente a la vida y otra regresiva. En la medida en que el progreso significa autoayuda, y en la medida en que ésta no es compatible con la autocompasión, resulta obvio que la neurosis que da oportunidad para la autocompasión es una verdadera barrera contra el progreso." (Crichton Miller, H.: *The New Psychology and the Teacher* (Londres 1921, Jarrolds), págs. 139-40.

Compárese con la cita de Joseph Conrad —"Ni sus congéneres, ni sus dioses, ni sus pasiones dejarán tranquilo a un hombre"— en *op. cit.*, pág. 128, y el pasaje en *The New Psychology and the Preacher* (Londres 1924, Jarrolds), páginas 162-3, sobre la incitación de la religión.

En el grito de un poeta helénico oímos la nota de agonía sin una nota de resignación que la siga:

μηκέτ' ἔπειτ' ὤφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.[1]

La tragedia se eleva a nivel más alto en la visión escandinava de Odin, en la víspera del Ragnarok, cuando se esfuerza mentalmente con toda su potencia por arrancar el secreto del destino a los poderes que lo guardan —no para salvarse y salir vivo sino por causa del universo de los dioses y los hombres que miran hacia él, el Padre Sumo, para que los proteja—. En la pasión de Jesús somos iniciados en la experiencia psicológica total.

Cuando Jesús se da cuenta por primera vez de Su destino en el curso de Su último viaje desde Galilea hasta Jerusalén, es dueño de la situación; y son Sus discípulos, a quienes comunica Su intuición inmediatamente antes,[2] y, de nuevo, inmediatamente después,[3] de Su trasfiguración, quienes se sienten perplejos y desesperanzados. La agonía llega a Él, en la víspera de Su pasión en el jardín de Gethsemaní,[4] y se resuelve en la oración: "Padre mío, si no puede pasar este cáliz sin que yo lo beba, hágase tu voluntad." [5] Y sin embargo, la agonía se repite cuando el sufriente está clavado sobre la cruz, donde el grito final de desesperación —"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" [6]— precede a las palabras finales de resignación: "Padre, en Tus manos encomiendo mi espíritu" [7] y "Consumado es".[8]

Se presenta la misma experiencia de agonía y resignación —en términos puramente psicológicos en este caso— en la Epístola a los Romanos, donde al grito: "¡Miserable hombre de mí¡ ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?", sigue la antífona: "La gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor. Luego yo mismo con el espíritu sirvo a la ley de Dios: y con la carne a la ley del pecado." [9]

La misma experiencia, asimismo, es narrada al Huésped de la Boda por el Viejo Marinero, que ha traído sobre sí la prueba de la "muerte en vida" por su acto criminal y no por ello menos dinámico de matar al Albatros:

"¡Solo, solo, por entero, solo por entero, — Solo, sobre el ancho, ancho mar! — Y jamás santo alguno se apiadó — De mi alma en ago-

[1] Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, vs. 174-5.
[2] Mateo XVI, 13-23; Marcos VIII, 27-33; Lucas IX, 18-22.
[3] Mateo XVII, 10-12, Marcos XI, 11-13.
[4] Mateo XXVI, 36-46; Marcos XIV, 32-42; Lucas XXII, 39-46. Compárese con Juan XII, 23-8.
[5] Mateo XXVI, 42.
[6] Mateo XXVII, 46; Marcos XV, 34.
[7] Lucas XXIII, 46.
[8] Juan XIX, 30.
[9] Romanos VII, 24-5. La totalidad de los capítulos VII y VIII es una meditación lírica sobre este tema.

nía. — Los muchos hombres, ¡tan hermosos! — Y todos, muertos, ahí yacían: — Y miles de millares de cosas toscas — Seguían viviendo; y también yo." [1]

En esta prueba, la maldición es levantada cuando el que la sufre se resigna a las consecuencias de su acto y alcanza entonces a ver belleza donde había percibido solamente horror mientras su corazón siguió siendo duro:

"¡Oh, felices cosas vivientes! No hay lengua — Que pudiera expresar su belleza; — Un manantial de amor brotó de mi corazón, — Y las bendije sin querer; — Es seguro que mi Santo bueno se apiadó de mí, — Y las bendije sin querer, — En ese mismo momento pude rezar; — Y libre así, de mi cuello — El Albatros cayó, y se hundió — Cual plomo, en el mar." [2]

Éste es el punto decisivo en la Odisea romántica. Los poderes divinos, que mágicamente habían encalmado el mar, impelen ahora el barco al puerto y llevan al villano —o al héroe— de la balada a su hogar en su tierra.

Así, también, Job se humilla ante el Señor al final de su coloquio con sus amigos cuando Eliú ha mostrado cómo Dios es justo en sus caminos y cómo debe temérsele por la voz de Su grandeza en que su sabiduría es inescrutable, y cuando el Señor Mismo, hablando a Job desde el torbellino, ha incitado al sufriente a continuar la lucha contra Él.

"Y respondiendo Job al Señor, dijo:

Yo he hablado con ligereza, ¿qué cosa puedo responder? Pondré mi mano sobre mi boca.

1 Alone, alone, all, all alone,
Alone, on a wide wide sea!
And never a saint took pity on
My soul in agony.
The many men, so beautiful!
And they all dead did lie:
And a thousand thousand slimy things
Live on; and so did I.

2 O happy living things! No tongue
Their beauty might declare:
A spring of love gushed from my heart,
And I blessed them unaware:
Sure my kind saint took pity on me,
And I blessed them unaware.

The self-same moment I could pray;
And from my neck so free
The Albatross fell off, and sank
Like lead into the sea.

Una cosa he hablado, que ojalá no la hubiese dicho: y otra también, a las que nada más añadiré...

Sé que todo lo puedes, y que ningún pensamiento se te esconde...

Por esto yo he hablado neciamente, y lo que sin comparación excedía mi ciencia.

Por oída de oreja te he oído, mas ahora te ve mi ojo.

Por esto yo me reprendo a mí mismo, y hago penitencia en pavesa y ceniza." [1]

En este poema siríaco la psicología es tosca. La resignación llega no por una intuición espiritual en el alma, sino por una manifestación física a los ojos de la fuerza irresistible de Dios. En la versión goetheana del drama, la secuencia de agonía y resignación está situada como crisis y culminación de la trama —Gretchen pasa por ella en la última escena de la Parte I,[2] y Fausto, a su vez, en la culminación de la Parte II [3]—, pero el *ethos* se ha trasformado hasta hacerse irreconocible.

En la escena en la celda de Gretchen, en la gris aurora de su último día, Mefistófeles trata de sacar ventaja de la agonía de Gretchen para inducirla a renunciar a su salvación huyendo de su condena. Parece la más fácil de las empresas que haya intentado hasta ahora. Su víctima está transida de horror frente a la imagen de lo que hay ante ella; es la hora en que la vitalidad humana está más baja; los dolores de la muerte son inminentes; la perspectiva de la fuga se ofrece repentina e inesperadamente; y es Fausto mismo, el amante de Gretchen, quien le implora que huya con él a través de las puertas mágicamente abiertas de la celda. Sin embargo, Gretchen, delirante en su agonía, parece insensible al llamado de Fausto, hasta que al cabo Mefistófeles, en su impaciencia, interviene él mismo. Ese es el momento de la derrota del tentador; Gretchen, reconociéndolo como lo que es, despierta de su trance frenético y se refugia en el juicio de Dios —no ya clavada al suelo en una pesadilla como la de la Casandra esquiliana sino rechazando bien a sabiendas, como el Sócrates platónico, una posibilidad de huída de la que tiene plena consciencia—:

Margarete. Was steigt aus dem Boden herauf?
Der! Der! Schick' ihn fort!
Was will er an dem heiligen Ort?
Er will mich!
Faust. Du sollst leben!
Margarete. Gericht Gottes! Dir hab'ich mich übergeben!
Mephistopheles (zu Faust).

[1] Job XXXIX, 34-5 y XLII, 2-6.
[2] *Fausto*, vs. 4405-612.
[3] *Fausto*, vs. 11.384-510.

Komm! Komm! Ich lasse dich mit ihr im Stich.
Margarete. Dein bin ich. Vater! Rette mich!
Ihr Engel! Ihr heiligen Scharen,
Lagert euch umher, mich zu bewahren!
Mephistopheles. Sie ist gerichtet!
Stimme (von oben). Ist gerettet!
Mephistopheles (zu Faust). Her zu mir!
(Verschwindet mit Faust.)
Stimme (von innen, verhallend). Heinrich! Heinrich! [1]

En la tercera etapa, la reversión del ritmo cósmico, de Yang a Yin, que se inició en la segunda etapa, es llevada a su consumación. En la culminación del Ragnarok, cuando Thor ha enfrentado el Dragón, y Odin el Lobo,

"El Sol se oscurece, la Tierra vuelve a hundirse en las olas, caen en lluvia las estrellas, y brotan las llamas lamiendo los cielos." Pero entonces "el aullido" del Lobo "se oye por última vez mientras el fuego universal se apaga". Y "cuando el estruendo y las voces se acallan, la Tierra surge una vez más del mar con frescura de perenne verdor; los arroyos descienden saltando de las colinas; el águila gira en lo alto, ojeando los ríos. Los dioses se encuentran en campos que se siembran por sí mismos, traen a la memoria el relato de hazañas y de la vieja sabiduría, y las tablas áureas yacen sobre la hierba ante sus pies. Se eleva un palacio de techo de oro y más hermoso que el sol. Allí habitará una raza de hombres de ánimo leal y gozará lo deseado por sus corazones. Entonces desde lo alto desciende el poderoso, omnipotente. El oscuro dragón huye volando, barriendo el suelo con sus alas sobre las que pesan los cuerpos muertos; se hunde en el abismo y desaparece." [2]

En esta nueva creación, que la prueba de una de las criaturas de Dios ha permitido que Dios lograra, el sufriente mismo vuelve a un estado de paz y armonía y felicidad sobre un nivel más alto que el

[1] *Fausto*, vs. 4601-12. Éste es, psicológicamente, el fin del drama, ya que la derrota de Mefistófeles es irrevocable; y aunque la luz que ha tocado el alma de Gretchen en esta aurora no ilumina a Fausto hasta que han pasado muchos años más sobre su cabeza, su salvación última, con todo, es asegurada por la de ella, y la laberíntica segunda parte de la obra resulta por tanto superflua tanto psicológica como artísticamente. En comparación con la última escena de la Parte I, la escena correspondiente de la Parte II, en que Fausto afronta y desafía a las cuatro mujeres grises —Necesidad, Culpa, Cuita y Privación— representa un súbito descenso de nivel. Los últimos diez versos de la Parte I ya dan a entender el misterio —"Das Ewig-Weibliche, Zieht uns hinan"— proclamado, en los últimos dos versos de la Parte II, por el Coro Místico. El poeta no necesitaba hacer hincapié sobre lo que quiso decir con un epílogo que casi cuadriplica la extensión de su obra.

[2] Grönbech, *op. cit.*, Parte II, págs. 302-3. Compárese con la *Égloga IV* de Virgilio.

del estado que dejó tras de sí cuando respondió a la incitación del tentador. En el Libro de Job el logro es sorprendentemente tosco —el Señor convence a Job de que Él no debe responder de Sus actos ante hombre alguno—, y la restauración es ingenuamente material: "el Señor bendijo a las postrimerías de Job mucho más que a sus principios", dándole hijas más hermosas que las que había perdido y el doble de ovejas y camellos y bueyes y asnos.[1] En el Nuevo Testamento, la agonía y resignación y pasión de Jesús logran la redención del Hombre y son seguidas por la resurrección y ascensión del Redentor. En la mitología escandinava, Odin vuelve a la vida después de colgar de un árbol, y tiene visión más aguda con su ojo único que la que tenía antes que se arrancara el otro ojo y lo arrojara lejos de sí como precio para obtener la sabiduría.[2] En el *Fausto* de Goethe, la última escena de la segunda parte, en que la Diosa Virgen, con su séquito de penitentes, hace merced de una epifanía a los peregrinos que han escalado la escabrosa montaña hasta su cima, es el correlato del Prólogo en el Cielo con que se abre la primera parte del drama. Las dos escenas se corresponden, tal como, en la versión cristiana del mito, el estado de felicidad del Hombre después de la Redención corresponde a su estado de inocencia antes de la Caída. El ritmo cósmico ha dado la vuelta entera, desde Yin a través de Yang hasta Yin; pero el último estado Yin difiere del primero con la diferencia que va de primavera a otoño. Las obras de la creación, que cantaron los arcángeles,[3] y que la maldición de Fausto sacudió,[4] surgen de nuevo resplandecientes, para que las cante el Pater Profundus; [5] pero esta vez son tierno retoño en lugar de estar maduras para la hoz. Por el acto dinámico de Fausto y el acto de resignación de Gretchen, el Señor ha podido hacer nuevas todas las cosas; y, en esta nueva creación, los protagonistas humanos del drama divino tienen su papel. Gretchen, cuya salvación había sido proclamada por la voz del Cielo en la aurora de su último día sobre la Tierra, aparece, trasfigurada como Una Poenitentium, en el séquito de María, y se otorga la *visio beatifica* a Fausto, quien asciende para unirse a Gretchen, trasfigurado en Doctor Marianus.

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis;

[1] Job XLII, 12-17, comparado con I, 2-3.

[2] Contrástese con la fábula de la elección de Salomón (III Reyes III, 5-15), donde el héroe meramente se abstiene de pedir larga vida o riquezas para sí, o la vida de sus enemigos; para pedir en cambio que se le dé un corazón comprensivo para juzgar a los hombres; y donde, sin embargo, se le recompensa dándole no sólo un corazón sabio y comprensivo, sino también riquezas y honor por añadidura.

[3] *Fausto*, vs. 243-70.

[4] *Fausto*, vs. 1583-1606.

[5] *Fausto*, vs. 11.866-89.

Das Unbeschreibliche,
Hier ist's getan.[1]

Así, la manifestación de Dios como amo duro resulta no haber sido la verdad última. La prueba de la criatura de Dios aparece retrospectivamente como una revelación, no de la insensibilidad o crueldad de Dios, sino de Su amor.

So ist es die allmächtige Liebe
Die alles bildet, alles hegt.[2]

"Porque el Señor castiga al que ama: y azota a todo el que recibe por hijo." — "πάθει μάθος." [3]

Finalmente, el sufriente triunfador sirve como precursor. "¡Qué angosta es la puerta y qué estrecho el camino que lleva a la vida: y pocos son los que atinan con él! [4] El protagonista humano del drama divino no sólo sirve a Dios al hacer que Él pueda renovar Su creación, sino que también sirve a sus congéneres al señalar un camino que los demás podrán seguir.[5] La intercesión de Job aleja de sus amigos la ira de Dios.[6] La de Gretchen gana para Fausto la *visio beatifica*.[7] Cuando Jesús anuncia por primera vez su prueba a sus discípulos, proclama que "Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame"; [8] en la víspera de su pasión añade: "Y si yo fuere alzado de la tierra, todo lo atraeré a mí mismo." [9] La peregrinación intelectual de Demócrito quiebra las paredes de la prisión donde la Superstición ha encarcelado el espíritu humano:

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione
quae caput a caeli regionibus ostendebat
horribili super aspectu mortalibus instans,
primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
inritat animi virtutem, effringere ut arta

[1] *Fausto*, v. 12.106-9.
[2] Pater Profundus, en *Fausto*, vs. 11.872-3.
[3] Para estas dos citas, véase I. C (III) (b), pág. 195, nota 1, *supra*.
[4] Mateo VII, 14.
[5] En la historia helénica de Prometeo los dos servicios son incompatibles, y el héroe sufre porque ha servido al hombre a pesar de Dios. Para una interpretación de la versión de Esquilo del mito de Prometeo, véase la Parte III. B, *infra*.
[6] Job XLII, 7-10.
[7] *Fausto*, vs. 12.069-111.
[8] Mateo XVI, 24-8; Marcos VIII, 34-8; Lucas IX, 23-7.
[9] Juan XII, 32.

naturae primus portarum claustra cupiret.
ergo vivida vis animi pervicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque,
unde refert nobis victor quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione et alte terminus haerens.
quare religio pedibus subiecta vicissim
opteritur, nos exaequat victoria caelo.[1]

En este magnífico pasaje de Lucrecio, la hazaña del que abre la senda es ensalzada en el lenguaje del intelecto; pero el himno debe ser traspuesto al lenguaje del alma si es que el vencedor-víctima se ha de revelar en su última sublimidad:

"No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios, creed también en mí.
"En la casa de mi Padre hay muchas moradas... Pues voy a aparejaros el lugar.
"Y si me fuere, y os aparejare lugar: vendré otra vez, y os tomaré a mí mismo, para que en donde yo estoy, estéis también vosotros.
"También sabéis a donde voy, y sabéis el camino...
"Yo soy el camino, y la verdad, y la vida." [2]

2. *Revista de las Incitaciones y Respuestas en las Génesis de las Civilizaciones*

El Dios desconocido

Mediante la luz de la mitología hemos ganado alguna intuición de la naturaleza de las incitaciones y respuestas. Hemos llegado a ver que la creación es el resultado de un encuentro, o —para volver a traducir la fantasía de los mitos a la terminología de la ciencia— que la génesis es una función de la interacción. Volvámonos ahora a nuestra pesquisa inmediata: la búsqueda del factor positivo que, dentro de los últimos seis mil años, ha sacudido a parte de la humanidad arrancándola de la "integración del uso" para hacerla pasar a la "diferenciación de la civilización". Miremos nuevamente los orígenes de nuestras veintiuna civilizaciones a fin de verificar, mediante una prueba empírica, si la concepción de incitación-y-respuesta da cuenta del factor en cuya busca estamos algo mejor que las hipótesis de la raza y el contorno, que hemos pesado ya sobre la balanza y hallado deficientes.[3]

En esta nueva revista, nos interesarán la raza y el contorno una vez más, pero los consideraremos bajo una nueva luz y pondremos sobre los fenómenos una interpretación diferente. Habremos dejado de avi-

[1] Lucrecio: *De Rerum Natura*, Libro I, vs. 62-79.
[2] Juan XIV, 1-6.
[3] Véase II C (II) (a), *supra*.

zorar alguna causa simple de las génesis de las civilizaciones de la que pueda demostrarse que produce idéntico efecto siempre y por doquiera. No nos sorprenderemos ya si, en la producción de las civilizaciones, la misma raza, o el mismo contorno, resultan ser fructíferos en un caso y estériles en otro. A la verdad, no nos sorprenderá encontrar que este fenómeno de la inconstancia y variabilidad en los efectos es producido, en ocasiones diferentes, por una y la misma causa, incluso cuando ella es una interacción entre la misma raza y el mismo contorno en las mismas condiciones. Por exacta que sea científicamente la identidad entre dos o más situaciones, no esperaremos que los resultados respectivos de ellas se conformen el uno al otro con el mismo grado de exactitud, o inclusive con grado alguno de ella. En realidad, no partiremos ya del postulado científico de la uniformidad de la naturaleza, del que partimos correctamente mientras pensamos a nuestro problema en términos científicos como una función del juego de fuerzas inanimadas. Ahora estaremos prontos a admitir, *a priori*, que, incluso si conociéramos exactamente todos los datos, raciales, contornales, u otros, que sean susceptibles de formularse científicamente, no estaríamos en condición de predecir el resultado de la interacción de las fuerzas que esos datos representan, en la misma forma que el perito militar no puede predecir el resultado de una batalla o una campaña mediante el "conocimiento confidencial" que pueda poseer de las disposiciones y recursos de ambos estados mayores opuestos, o un perito en *bridge* el resultado de un partido o un *rubber* mediante un conocimiento similar de todas las cartas que cada jugador tiene en la mano.

En estas dos analogías, el "conocimiento confidencial" no es suficiente para capacitar a su poseedor para predecir resultados con exactitud o seguridad algunas, porque no equivale a un conocimiento completo. Hay algo que debe quedar siendo una incógnita hasta para el mirón mejor informado, porque está más allá del conocimiento de los combatientes, o los jugadores mismos; y su ignorancia de ese factor hace imposible el cálculo, ya que él es el término más importante en la ecuación que el aspirante a calculador ha de resolver. Ese factor desconocido es la reacción de los actores ante la prueba cuando ésta se presente realmente. "Les causes physiques n'agissent que sur les principes cachés qui contribuent à former notre esprit et notre caractère." [1] El general puede tener un conocimiento preciso de su propio poder en hombres y municiones y un conocimiento casi tan bueno del de su contrario; puede también tener una idea perspicaz de los planes de ése; y, a la luz de todo este conocimiento, puede trazar sus propios planes en la forma que considere más ventajosa. No puede,

[1] Turgot: "Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle", en *Œuvres de Turgot*, nouvelle edition (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 647. *Cf.* Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 1 (I), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín, 1921, Cotta), págs. 83 y 174.

empero, saber de antemano cómo se conducirá su adversario, o cualquiera de los otros hombres que componen la fuerza que está bajo el mando de ése, en la acción, cuando la campaña se inicia y se traba la batalla; no puede saber con anticipación cómo se comportarán sus propios hombres; no puede saber de antemano cómo se conducirá él mismo. Y sin embargo esos impulsos psicológicos, que son esencialmente imposibles de pesar y medir y por tanto de estimar científicamente de antemano, son las fuerzas mismas que deciden realmente la cuestión cuando ocurre el encuentro. El genio militar es el general que logra repetidamente adivinar lo impredecible por conjetura o intuición; y la mayor parte de los genios militares de la historia —jefes de temperamento y concepción tan diversos como un Cromwell y un Napoleón— han reconocido claramente que el poder en hombres y en armamento y la inteligencia y la estrategia no son los talismanes que les han brindado sus victorias. Después de tasar todos los factores mensurables y manejables en su pleno valor —insistiendo en que "Dios está con los grandes batallones", en que "ayúdate y Dios te ayudará", en que se debe "confiar en Dios y tener la pólvora bien seca"— han admitido francamente que, una vez dicho y hecho todo, la victoria no puede ser prevista por el pensamiento o imperada por la voluntad, porque proviene en última instancia de una fuente a la que no tienen acceso ni el pensamiento ni la voluntad. Si han sido de espíritu religioso, han exclamado "...gracias a Dios, que nos dió la victoria";[1] si han sido de mente escéptica, han adscrito sus victorias —en términos supersticiosos— a las operaciones de la Fortuna o al influjo de su estrella personal; mas, sea cual fuere el lenguaje usado, han atestado la realidad de una misma experiencia: la de que el resultado de un encuentro no puede ser predicho y no tiene apariencia alguna de estar predeterminado, sino que surge, a semejanza de una nueva creación, del encuentro mismo.

Tras este prefacio, examinaremos ahora una vez más los orígenes de nuestras veintiuna civilizaciones —tomando nota de toda incitación que hallemos presentada por el contorno y de toda respuesta que hallemos suscitada, y contentándonos con observar, empíricamente, los fenómenos de incitación-y-respuesta en cada caso particular, sin postular uniformidad o esperar descubrir una ley científica.

La Génesis de la Civilización Egipcíaca

Procedamos en el mismo orden que antes, considerando primero las incitaciones presentadas por el contorno físico, y luego las presentadas por el contorno humano, en las génesis de las varias sociedades por las que la especie llamada civilización ha sido representada hasta hoy.

Siguiendo este plan de operaciones, las primeras incitaciones en que debemos reparar son las presentadas por los valles de ciertos ríos

[1] I Corintios XV, 57.

—el Nilo, el Jordán, el Tigris y Eufrates y el Indo con su río hermano existente otrora— que atraviesan, como raras excepciones y a intervalos amplios, la extensión desprovista de ríos, en lo demás, que es ahora la estepa afrasiática.[1] Las primeras respuestas que hemos de considerar son aquéllas dadas al valle del Nilo en la génesis de la Civilización Egipcíaca, al del Tigris y Eufrates en la génesis de la Civilización Sumérica, y al del Indo y su antiguo compañero en la génesis de la llamada "cultura del Indo", suponiendo que esta cultura resulte no haber sido un vástago colonial de la Civilización Sumérica, sino haber tenido un origen independiente.[2]

Nuestra referencia al río hermano del Indo que no corre ya, nos llama la atención hacia un elemento de la situación que no hemos tomado en cuenta hasta ahora. Hasta este punto, hemos supuesto que el contorno físico presentado por la estepa afrasiática, con sus valles fluviales excepcionales, es estático. Hemos partido de ese supuesto porque no ha habido realmente ningún cambio apreciable en su estado dentro de los veinticuatro siglos aproximadamente que corren entre nuestro tiempo y aquel en que ese contorno se hizo familiar a los observadores helénicos cuyas especulaciones nos dieron ocasión por primera vez, en un capítulo anterior,[3] para estudiar el contorno afrasiático nosotros mismos. Al retroceder, empero, unos dos o tres mil años más allá, hacia los orígenes de las civilizaciones que han surgido en ese contorno, ya hemos encontrado una diferencia notable en el paisaje. En un lugar donde no hay hoy río alguno había entonces un río. En otras palabras, el contorno ha cambiado, al menos en un lugar, dentro de los últimos cuatro, cinco o seis mil años, y ha cambiado en una dirección particular: de la humedad a la aridez.[4] A decir verdad, sabemos que este fenómeno de la desecación del río hermano del Indo no ha sido una ocurrencia aislada o excepcional. Ha sido una incidente de un proceso de desecación que se ha manifestado en todas las partes de nuestra región afrasiática desde la última convulsión glacial y pluvial de aquel período del tiempo geológico conocido vulgarmente como "edad glacial".

"Mientras la Europa Septentrional estaba cubierta de hielo hasta el Harz, y los Alpes y Pirineos estaban coronados por glaciares, la alta presión del

[1] Véase II. C (II) (a) 2, págs. 286-8, *supra*.

[2] Para el carácter discutible de esta cuestión en el presente estado de nuestros conocimientos, véase I. C (I) (b), pág. 133, *supra*, y Anejo III, *infra*, así como II. C (II) (a) 2, págs. 286-8.

[3] II. C (II) (a) 2, págs. 279-83, *supra*.

[4] Para las pruebas de este cambio climático, dentro de ese período, en los dominios de la "cultura del Indo", con inclusión tanto de Beluchistán como del Sind y el Punjab Inferior, véase Marshall, Sir J.: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization* (Londres 1931, Probsthain, 3 vols.), vol. I, cap. I: "The Country, Climate and Rivers". El río hermano del Indo parece no haberse secado completamente hasta el siglo XIV de la era cristiana (*op. cit., loc. cit.*, pág. 5); y su nombre de los últimos tiempos fué, tal se sabe, Mihran.

Ártico desviaba hacia el S. las tormentas de lluvia del Atlántico. Los ciclones que atraviesan hoy la Europa Central pasaban entonces sobre la cuenca del Mediterráneo y el Sahara Septentrional, y continuaban, sin que los secara el Líbano, a través de Mesopotamia y Arabia hasta Persia y la India.[1] El abrasado Sahara disfrutaba de lluvias regulares, y más al E. el agua pluvial no sólo era más abundante que hoy, sino que estaba distribuída a lo largo de todo el año, en lugar de estar restringida el invierno. Sobre la meseta irania la precipitación, aunque insuficiente para alimentar glaciares extensos, llenaba los grandes huecos que son ahora desiertos de sal con mares interiores poco profundos cuya presencia templaba la severidad del clima...

"En el África Septentrional, Arabia, Persia y el valle del Indo serían de esperar bosques y praderas, tales como los que florecen hoy al N. del Mediterráneo, en un tiempo en que buena parte de Europa era tundra o estepa barrida por los vientos, en que el polvo se estaba juntando como *loess*. Mientras el mamut, el rinoceronte lanudo y el reno herbajaban en Francia y la Inglaterra Meridional, el África Septentrional daba alimento a una fauna que se halla hoy sobre el Zambesi en Rhodesia...

"Los placenteros prados del África Septentrional y del Asia Meridional se hallaban, claro está, tan densamente poblados por el hombre como las estepas heladas de Europa, y resulta razonable presumir que en ese contorno favorable y, a decir verdad, estimulante, el hombre progresaría más que en el norte rodeado de hielos. En realidad, no son pocos los que tienden a colocar la primera cuna del *Homo sapiens* en algún lugar de esa región. Hombres del paleolítico inferior han dejado sus hachas de mano por doquiera en el África del Norte desde Marruecos hasta Egipto, en Somalilandia, en Palestina y Siria y en muchas partes de la India. Esas hachas concuerdan tan exactamente en su forma con las hechas en la Europa Occidental durante el último [período] interglacial y antes de él, que se inclina uno a suponer una población más o menos uniforme, muy dispersa, claro está, y físicamente muy primitiva, común a Europa Occidental. África y Asia Meridional... una cadena suelta de bandas afines de gentes cazadoras que se extendía por todo el largo de las praderas templadas de África Septentrional y Arabia y que llegaba incluso hasta la India por un lado y hasta la España Sudoriental por otro." [2]

Después del cierre de la "edad glacial", nuestra región afrasiática comenzó a experimentar un profundo cambio físico hacia la desecación; y simultáneamente surgieron dos o más civilizaciones en una región que había estado ocupada anteriormente sólo por sociedades primitivas del orden paleolítico. Nuestros arqueólogos nos animan

[1] Sir John Marshall (en *op. cit.*, vol. I, págs. 4-5) sugiere que la lluvia más abundante que dió al Beluchistán y al valle del Indo en el milenio III a. de C. un clima más húmedo que aquél de que disfrutan hoy fué, más probablemente que lluvia ciclónica proveniente del Atlántico, lluvia de monzones provenientes del océano Indico.—A. J. T.

[2] Childe, V. G.: *The Most Ancient East* (Londres 1928, Kegan Paul), cap. II.

a considerar la desecación de Afrasia como una incitación frente a la cual fueron respuestas las génesis de esas civilizaciones.

"Ahora estamos a pique de la gran revolución, y pronto hallaremos hombres que son dueños de sus propias fuentes de alimentos mediante la posesión de animales domésticos y el cultivo de cereales. Parece inevitable conectar esa revolución con la crisis producida por el derretimiento de los glaciares septentrionales y la contracción consecuente de la alta presión ártica sobre Europa y la diversión de las tormentas de lluvias atlánticas desde la zona del Mediterráneo Meridional hacia su curso presente a través de la Europa Central.

"Tal ocurrencia exigiría sin duda alguna el ingenio de los habitantes de la antigua zona de prados hasta el máximo...

"Enfrentados con la desecación gradual que fué consecuencia de la desviación hacia el N. del cinturón ciclónico del Atlántico a medida que los glaciares europeos se contrajeron, se abrieron tres alternativas ante las poblaciones cazadoras sujetas a aquélla. Podían moverse hasta el N. o el S. con sus presas, siguiendo el cinturón climático al que estaban acostumbrados: podían quedarse en sus tierras ganándose a duras penas una existencia miserable gracias a la caza que pudiera resistir las sequías; o podían —también en este caso sin dejar su tierra nativa— emanciparse de depender de los caprichos de su contorno domesticando animales y dedicándose a la agricultura." [1]

Al darse la coyuntura, las comunidades cazadoras y recolectoras de vegetales de las praderas afrasiáticas que no cambiaron su *habitat* ni su manera de vivir al verse frente a la incitación del cambio de clima, pagaron con la pena de extinción su falta de respuesta. Las que evitaron cambiar de *habitat* mudando su manera de vida y trasformándose de cazadores que vagaban a ciegas persiguiendo sus presas en pastores que guiaban diestramente sus manadas en una órbita estacional de migración, devinieron los nómadas de la estepa afrasiática. Su logro y su destino requerirán nuestra atención más tarde.[2] De las que escogieron cambiar su *habitat* antes que cambiar de manera de vida, las comunidades que evitaron la sequía siguiendo el cinturón ciclónico a medida que se desplazaba hacia el N., se expusieron involuntariamente a una

[1] Childe, *op. cit.*, cap. III. *Cf.* la misma obra, cap. II, "The Setting of the Stage", y cap. III, "The Oldest Farmers", *passim.* Véase además Huntington, Ellsworth: *Civilisation and Climate* (New Haven 1924, Yale University Press), cap XIV, "The Shifting of Climatic Zones"; y Caetani, Leone: *Studi di Storta Orientale,* vol. I (Milán 1911, Hoepli), cap. II: "L'Arabia Preistorica e il progressivo Essiccamento della Terra". El lazo entre las respuestas concretas egipcíaca y sumérica a la incitación concreta constituída por la desecación de la estepa afrasiática y la concepción general de incitación-y-respuesta se hallará en la historia de la Caída del Hombre en el Libro del Génesis, con las citas de Hesíodo, Virgilio, Orígenes, Volney, Huntington y Myres aportadas a propósito de la historia de la Caída, en II. C (II) (b), págs. 321-5, *supra.*

[2] En la parte III, A, tomo 3, *infra.*

nueva incitación —la del frío septentrional— que suscitó una nueva respuesta creadora en los que no sucumbieron ante ella; [1] mientras que las comunidades que evitaron la sequía retrocediendo hacia el S. hasta el cinturón monzónico [2] se pusieron bajo la influencia soporífera que emana de la monotonía climática de los trópicos.[3] Finalmente, hubo comunidades que respondieron a la incitación del desecamiento cambiando su *habitat* y su manera de vida a la vez, y esta rara doble reacción fué el acto dinámico que creó las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica a partir de las sociedades primitivas de las evanescentes praderas afrasiáticas.

El cambio en la manera de vida de esas comunidades creadoras fué la trasformación cabal de recolectoras de vegetales en cultivadoras. El cambio en su *habitat* fué pequeño en cuanto a distancia pero vasto si se lo mide por la diferencia de carácter entre los prados que abandonaron y el nuevo contorno físico donde se establecieron. Cuando los prados que caían al valle inferior del Nilo se trasformaron en el desierto de Libia y los que caían al valle inferior del Tigris y el Eufrates se convirtieron en el Rub al-Khali y el Dasht-i-Lut, estos heroicos *pioneers* —inspirados por la audacia o la desesperación— se lanzaron a las ciénagas selvosas de los fondos de los valles, vírgenes de huella humana hasta entonces, que iban a quedar trasformadas por su acto dinámico en la Tierra de Egipto y la Tierra de Sennaar.[4] Para sus vecinos, que escogieron los cursos alternativos arriba descritos, su conato debe haber parecido una empresa desesperada, puesto que en la edad ya pasada en que la región que ahora comenzaba a volverse la inhospitalaria estepa afrasiática había sido un paraíso [5] terrestre, la ciénaga selvosa nilótica y mesopotámica había sido un yermo hostil y aparentemente impenetrable. Tal como resultó en el hecho, el intento logró un éxito superior a las esperanzas más optimistas que los *pioneers* hubieran podido haber acariciado en momento alguno. La exuberancia de la naturaleza fué dominada por las obras del hombre; la ciénaga selvosa informe abrió paso a un orden de zanjas y diques y sembrados; las

[1] Véase la parábola de Huntington, citada en II. C (II) (b), en la pág. 323, *supra.*

[2] Para las huellas dejadas por esos emigrantes hacia el S. en el valle de la Gran Grieta en el África Oriental, véase Leakey L. S. B.: *The Stone Age Cultures of Kenya Colony* (Cambridge 1931, University Press), especialmente los caps. X y XI. Para sus supuestos descendientes que aún sobreviven, más cerca de la tierra nativa, en la parte tropical del Sudán, véase el presente capítulo, págs. 345-47, *infra.*

[3] Véase II. C (II) (b) 1, pág. 308, *supra*, y II. D (I), tomo 2, *infra.*

[4] El equivalente bíblico de Sumeria. V. Génesis X, 10 y XI, 2. [*N. del T.*]

[5] "Paraíso" en el sentido literal de la palabra griega παραδεισός que es la trasliteración de una palabra persa que designa un "trecho de pradera boscosa" —una mezcla de prado y monte abundante de caza—, que era conservado artificialmente en su estado virgen a fin de permitir a la minoría dominante de una sociedad agraria y urbana gozar, como deporte, de la ocupación primitiva de la caza.

tierras de Egipto y Sennaar fueron cobradas de lo selvático; se habían creado las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica.

La creación simultánea de la Civilización Egipcíaca y de la Tierra de Egipto misma en el valle del Nilo Inferior, en respuesta a la incitación presentada por la desecación gradual de las regiones otrora hospitalarias que la rodeaban, ha sido descrita como sigue por un distinguido egiptólogo:

"Estamos habituados a considerar el Egipto como un paraíso, como el país más fértil del mundo, donde con sólo arañar el suelo y arrojar semilla es suficiente esperar para recoger la cosecha. Los griegos hablaban de Egipto como del lugar más apropiado para las primeras generaciones de hombres, porque allí, decían, el alimento estaba siempre a la mano, y no costaba trabajo alguno conseguir provisión abundante de él. Pero no puede caber duda de que el Egipto de hoy es un lugar muy diferente del Egipto de los tiempos pre-agrícolas. Ha habido un cambio grande, pero gradual, en la condición física de todo el país. En las capillas mortuorias de tumbas de los reinados Antiguo y Medio, así como en muchas del Imperio, se ven escenas de ciénagas de papiros y pantanos de cañas; en esas ciénagas y pantanos están representados los animales que entonces los frecuentaban. Entre ellos, el hipopótamo y el jabalí, el cocodrilo, el ibis, y gran variedad de aves acuáticas. Estos animales, salvo algunas de las aves, han desaparecido ahora de la región situada al N. de la Primera Catarata [1] . . .

"Mucho es lo que se sabe acerca de la antigua fauna de los *uadis* [2] del desierto, gracias a las pinturas y a las escenas esculpidas de las tumbas de los reinados Antiguo y Medio y del Imperio. Sobre las paredes de muchas de esas tumbas están pintadas escenas de caza, y entre los animales salvajes representados en ellas se encuentran el león, el leopardo, ovejas bereberes, asnos silvestres, toros salvajes, el antílope, el órix, la cabra montés, la gacela dorcas, corzos, jirafas y avestruces. Como varios de esos animales no son conocidos en Egipto, se ha sostenido que las escenas no representan fielmente la antigua fauna del país. Pero no puedo ver razón alguna para dudar de que las escenas representen cacerías verdaderas que se llevaron a cabo

[1] Similarmente, en el valle del Indo, hay señas de que, en la edad en que la ciudad de Mohenjo-Daro era una "empresa en actividad" (*i.e.*, desde el paso entre los milenios IV y III hasta mediados del milenio III a. de C.) la región estaba habitada por una fauna de país húmedo —el tigre, rinoceronte, elefante; pero no el león— que no se encuentra hoy allí. (Marshall, Sir John: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (Londres 1931, Probsthain), vol. I, pág. 2.) Las obras del hombre cuentan la misma historia. En Mohenjo-Daro y otros asientos de la "cultura del Indo" se han empleado ladrillos de cochura en todos los puntos expuestos (*op. cit., loc. cit.*). En los asientos de esta cultura en Beluchistán hay huellas de diques en lugares donde no hay hoy ninguna agua que represar (*op. cit.*, vol. I, pág. 3). En el valle del Indo mismo, "si hay un hecho que se destaque con claridad e inequívocamente, es que la gente debe haber vivido en un temor permanente del río". (*Op. cit.*, vol. I, pág. 6.)—A. J. T.

[2] Voz árabe con que se designa un valle atravesado por el cauce de un arroyo que desaparece durante el tiempo seco. [*N. del T.*]

en los desiertos de Arabia y de Libia no lejos de las localidades en que se encuentran las tumbas que las representan...

"Hoy día todos los animales representados en esas antiguas escenas venatorias, salvo uno, se hallan en los desiertos núbicos situados al S. de Egipto. La excepción es importante; es el corzo, que pertenece a la región zoológica holártica, y no a la etiópica. Aunque la mayor parte de los animales que eran cazados por los egipcios dinásticos han desaparecido ahora de su hogar septentrional, se ha comprobado la presencia de muchos ellos en años recientes en los desiertos de Arabia y de Libia. En realidad, cabe seguirlos a medida que retroceden gradualmente hacia el Sur.

"Ahora bien; la aparición de todos estos animales en Egipto y en sus desiertos fronterizos en los tiempos dinásticos presupone que la vegetación de los *uadis* era mucho más abundante entonces que ahora, y esto, a su vez, supone lluvias más abundantes que las que encontramos al presente...

"Los árboles silvestres característicos de la flora dinástica de Egipto, como sabemos por los restos de ellos encontrados en las antiguas tumbas, eran el heglik (*Balanites aegyptiaca*), el seyal (*Acacia seyal*), el sunt (*Acacia nilotica*), el tamarisco (*Tamarix nilotica*), el nebak (*Zizyphus spina-Christi*), el sicómoro (*Ficus sycomorus*), y la moringa (*Moringa aptera*). El palmero de la Tebaida (*Hyphaene thebaica*) y la palmera Dellach (*H. argun*) también eran comunes. El heglik no crece ahora silvestre al N. de Assuán, y de los demás árboles, sólo el sunt y el tamarisco son realmente comunes en el valle del Nilo Inferior. Todos estos árboles, empero, crecen ahora en abundancia en la zona situada al N. de Atbara, y es allí, en la región llamada Taka, donde encontramos también la fauna que era otrora tan abundante en regiones más septentrionales.

"Pero si la fauna y flora de los desiertos de Arabia y de Libia en los tiempos dinásticos se aproximaban más de cerca a las que se hallan ahora en la región de Taka, debemos ir más al S., una vez más, para la fauna y flora pre-dinásticas del valle del Nilo Inferior. Esta fauna pre-dinástica es particularmente interesante, porque, además de varios de los animales ya mencionados como presentes en los tiempos dinásticos, encontramos otros, tales como el elefante, el kudu (*Streptoceros kudu*), la gacela gerenuk (*Lithocranius walleri*), una especie de *Sus* (que no es seguramente el jabalí, *i.e., Sus scrofa*), y el marabú (*Leptoptilus crumenifer*). De la naturaleza y los hábitos de estos mamíferos y aves resulta evidente que debe haber habido lluvias considerables en el valle del Nilo situado al N. de Assuán cuando frecuentaban el Egipto. A. Anderson se ha referido a este tema en su monografía sobre los reptiles de Egipto.[1] Nota que las características físicas de ambas márgenes del Nilo 'indican la existencia de un período muy anterior al actual, en que predominaban lluvias considerables, ya que en los valles desgastados del desierto pueden observarse hondonadas rocosas que han sido excavadas por la acción del agua, que ha dejado detrás de sí canales secos sobre los que se precipitaron otrora rabiones o a lo largo de los cuales corrieron cataratas. La lluvia del presente no es bastante

[1] A. Anderson, *Zoology of Egypt* (Reptilia), pág. XLVI.

para explicar tal grado de erosión.' Estos testimonios ratifican la conclusión de que ha ocurrido un cambio material en el carácter del clima del África Nordoriental, por lo que respecta a las lluvias, desde los días pre-dinásticos. La flora del valle del Nilo Inferior apunta también a la misma conclusión. Schweinfurth ha llamado la atención sobre el hecho de que muchas plantas, ahora conocidas en Egipto sólo bajo cultivo, se encuentran en las ciénagas y selvas primigenias del Nilo Blanco. Extrae de ello no sin razón la inferencia de que en tiempo inmemorial todo el valle del Nilo mostraba una vegetación de carácter mucho más armónico, en su extensión total, que al presente. Las ciénagas de papiros y pantanos de cañas que cubrían el valle del Nilo Inferior en los días pre-agrícolas, se han mudado en pacíficos campos que dan ahora los cereales, trigo y cebada, y las otras cosechas que han hecho famoso a Egipto como país agrícola. La canalización del valle llevada a cabo por el hombre, y el desagüe consecuente de las ciénagas y pantanos, fué lo que desplazó la flora antigua desde su morada septentrional e hizo que, en el día de hoy, se la halle solamente centenares de millas río arriba. En realidad, la tierra de Egipto ha sido avenada por el hombre; cada pie de terreno ha sido dificultosamente ganado a la ciénaga con el sudor de su frente, hasta que por último las plantas y animales silvestres que la poseían otrora han sido completamente exterminados en ella. El Egipto agrícola de los tiempos modernos tiene de don del hombre tanto como de don del Nilo.

"He hablado con alguna extensión de la fauna y flora antiguas porque deseo destacar tan claramente como pueda dos hechos relativos al Egipto de los días pre-agrícolas —el Egipto del tiempo en que el hombre no había comenzado aún a ganar el suelo aluvial para fines agrícolas—: (1) El aspecto del Nilo Inferior debe haber sido muy diferente de lo que es ahora; era una línea continua de ciénagas y pantanos de papiros donde habitaban hipopótamos, jabalíes, cocodrilos e inmensas bandadas de aves de todas clases; carecía muy particularmente de árboles o plantas a los que pudiera darse algún empleo útil, y no había allí árboles que dieran madera de construcción; sus condiciones físicas se parecían a las prevalecientes hoy en las márgenes del Nilo Blanco. (2) Los desiertos que flanquean el valle del Nilo Inferior por ambos lados eran mucho más fértiles, y su fauna y flora se parecían a las de la región de Taka en la Nubia Superior. De los animales que frecuentaban los *uadis*, sólo el asno y el toro salvaje eran susceptibles de domesticación. Si el hombre habitó en Egipto en los tiempos pre-agrícolas —y no hay razón válida para suponer que no fuera así— vivió probablemente una vida errante, en parte como cazador, en parte como pastor, en los *uadis* fértiles que flanqueaban el valle, yendo sólo hacia el río para pescar, coger aves, o cazar el hipopótamo. En el valle mismo no había seguramente pastos que pudieran alimentar manadas de ganado mayor o menor.

"Probablemente fué también en esos *uadis* donde la agricultura se practicó por primera vez en Egipto. Aun en el día de hoy, un número considerable de Ababdeh vagan entre los *uadis* del desierto arábigo entre Kena

y el mar Rojo, donde, en ciertas épocas del año, hay buenos pastos para hatos pequeños de ovejas y cabras. Yo mismo he visto a muchas de esas gentes en el curso de varios viajes que he emprendido a la costa del mar Rojo. Algunos de estos nómadas siembran un poco de cebada y mijo después de una tormenta de lluvia, y luego asientan sus tiendas por un tiempo hasta que el grano crece, madura y puede cosecharse. Luego continúan nuevamente con sus reducidos hatos. Lo que los Ababdeh hacen en muy pequeña escala, lo hacen los Hadendoa de la región de Taka en medida mucho mayor. Si nos volvemos a la región de Taka, vemos allí a gentes que viven en condiciones físicas que son en muchos sentidos las mismas que deben haber predominado en los desiertos de Arabia y de Libia en tiempos primitivos. Los habitantes de la región de Taka son camitas; y, como ha señalado Seligman, los menos modificados de entre ellos son físicamente idénticos a los egipcios pre-dinásticos del Alto Egipcio. Yo sugeriría que ellos, tal como la fauna y la flora del antiguo Egipto, retrocedieron hacia el S., bajo la presión del avance de la civilización, y que las condiciones físicas de la región los han mantenido en gran medida dentro de su vida y quehaceres primitivos. El retrato de Taka tal como lo pinta Burckhardt [1] describiría, creo, casi igualmente bien a los primeros egipcios pre-dinásticos." [2]

El testimonio precedente, de un arqueólogo, puede apoyarse con el que sigue, de un fisiógrafo, que, a la luz de su propia ciencia, reconstruye como se leerá el estado originario de la zona más baja del valle del Nilo, desde Assuán hasta El Cairo, y el estado originario del delta del Nilo:

"Donde un río cargado de limo inunda su llanura aluvial, la cantidad mayor de depósito se produce a lo largo de las riberas, donde primero es frenada la velocidad, de modo que ésas se elevan y más allá de ellas la región se extiende en declive a partir del río; esto se ve bien en el Alto Egipcio, donde hay una diferencia de hasta tres metros de altura entre la tierra situada al lado del río y la que corre a lo largo del borde del desierto. Los brazos que se alejan de la corriente principal circulan a lo largo de esta región más baja, que en el estado natural del valle contiene ciénagas y charcas que se llenan de agua en la estación de la inundación y que, imperfectamente avenadas, quedan como terrenos yermos cubiertos de plantas de pantanos. En un período anterior de la historia del valle del Nilo debe haber habido un cinturón de tierra de ese tipo a lo largo del borde del desierto occidental que lo limita, y aquí y allí existen todavía rastros de él; el actual canal de Sohagia ocupa probablemente el curso de uno de los brazos de un tiempo anterior, y el Bahr Yusef es seguramente uno de ellos,

[1] Burckhardt, *Travels in Nubia,* págs. 387 y ss.

[2] Newberry, P. E.: *Egypt as a Field for Anthropological Research* (British Association for the Advancement of Science, Report of the Ninety-first Meeting, Liverpool 1923, Presidential Address to Section H (Londres 1924, Murray), págs. 176-80). Véase también Meyer, E.: *Geschichte des Altertums,* 3ª ed., vol. I, (II) (Stuttgart y Berlín 1913, Cotta), págs. 57-8.

dado que presenta todas las características de una corriente que avanza en meandros por su llanura aluvial." [1]

"En los primeros tiempos de la historia egipcia antigua, el delta era sobre todo una región de pantanos; los brazos principales, de los que registran siete los autores griegos, se dividían en numerosas ramas y seguían cursos en meandro hasta el mar. En la estación de la creciente todos ellos rebasaban sus orillas, y depositaban su carga de limo que elevaba el delta y llenaba de agua las depresiones, de modo que éstas quedaban por todo el año como pantanos anegados; los brazos del río y canales menores, hasta que fueron encauzados y terraplenados en tiempos muy posteriores, corroyeron sus orillas y avanzaron cortando sus meandros y dejando lagos profundos en forma de media luna donde habían estado antes sus canales, tal como puede verse en todos los deltas de ríos cuya corriente crece periódicamente. En este período los establecimientos más amplios deben haberse hallado en la vecindad de los brazos mayores donde se había formado suelo alto bastante para ofrecer áreas de tierra cultivable, hasta que los pantanos se rellenaron de légamo y formaron una llanura apropiada para el cultivo." [2]

Como un río puede tener sólo un delta, el estado natural que las obras del hombre han borrado en el delta del Nilo no puede hallarse ahora en ninguna otra parte de su cuenca. Por otro lado, la parte del valle del Nilo que la intervención humana en la naturaleza ha trasformado en el Alto Egipto, no carece de correlatos río arriba, en regiones donde la naturaleza muestra aún hoy su aspecto original, sea porque el hombre no ha intentado todavía trasformarla, sea porque ella ha logrado, allí, desafiar sus esfuerzos y frustrar su propósito. El aspecto pre-humano de la naturaleza a lo largo del Nilo Inferior, sobre el delta, puede inferirse hasta cierto punto de su aspecto actual a lo largo del Bahr-al-Jabal y el Bahr-az-Zaraf; y aun su aspecto pre-humano en el delta puede hallarse reflejado, quizás, en algunos de sus rasgos, en el aspecto actual de la región que rodea el lago No, donde el Bahr-al-Jabal y el Bahr-al-Ghazal mezclan ahora sus aguas cargadas de "sudd".[3]

"Al N. de Gondokoro, el Bahr-al-Jabal pasa de su curso montañoso a su curso de llanura y de allí en adelante fluye en meandros por la llanura aluvial que ocupa el valle... En esta vieja llanura aluvial el Bahr-al-Jabal ha corroído el suelo formando un valle muy somero que luego ha rellenado parcialmente, mientras que el Bahr-az-Zaraf no ha excavado valle alguno sino sólo el canal por el que corre... El Bahr-al-Jabal corre a lo largo de su valle con una pendiente muy leve...y todos los rasgos que presenta son los característicos de los ríos de poca pendiente que acarrean una pro-

[1] Lyons, H. G.: *The Physiography of the River Nile and its Basin* (Cairo 1906, National Printing Department), pág. 312.
[2] Lyons, H. G., *op. cit.*, pág. 338.
[3] V. n. 1 en pág. 345. [*N. del T.*]

porción escasa de limo y que están situados en un clima tropical. La longitud del Bahr-al-Jabal desde Gondokoro hasta el lago No es aproximadamente la misma que la del valle del Nilo desde Esneh hasta El Cairo, y... en términos generales, sus valles respectivos no difieren mucho en extensión." [1]

La descripción siguiente del valle del Bahr-al-Jabal tal como se lo ve hoy da cierta idea de cómo debe haber sido el valle del Nilo Inferior cuando los padres de la Civilización Egipcíaca arrostraron sus terrores por vez primera:

"El paisaje de Bahr-al-Jabal durante todo su curso por la región del 'sudd' es monótono en sumo grado. No hay riberas en absoluto, excepto en unos pocos parajes aislados, ni nada que se asemeje a una loma al borde del agua. A uno y otro lado del río, por muchos kilómetros, se extienden pantanos cubiertos de cañas. Su expansión sólo es interrumpida a intervalos por charcas de aguas poco profundas. Se halla su superficie sólo a unos pocos centímetros sobre la del nivel del río en su punto más bajo, y una crecida de medio metro los inunda en una inmensa distancia. Estos pantanos están cubiertos por una densa vegetación de plantas acuáticas que se extienden por todas direcciones hasta el horizonte. De las cañas la principal es el papiro, que crece lujuriante. Los tallos están tan juntos unos de otros que resulta difícil abrirse paso entre ellos, y las plantas alcanzan una altura de entre tres y cinco metros sobre la del pantano...

"Por toda esta región, y más especialmente entre Bor y el lago No, es sumamente raro ver signo alguno de vida humana. Incluso los hipopótamos, que pululan en el Nilo Blanco, parecen evitar los pantanos de Bahr-al-Jabal. Fuera de unas pocas garzotas, las aves no tienen representantes, especialmente en la parte inferior de su curso. El agua, por el contrario, está llena de peces, y se ven continuamente cocodrilos. El Bahr-al-Jabal tiene mala fama por sus mosquitos, y por cierto la merece. Con la puesta del sol aparecen en miríadas innumerables, y hacen la vida intolerable hasta que el astro sale nuevamente. Toda la región tiene un aspecto de desolación que las palabras no pueden describir. Hay que verlo para captarlo. Las masas de color verde oscuro de los papiros que flanquean el canal, aunque poseen cierta belleza sombría, se vuelven monótonas cuando pasan kilómetros tras kilómetros sin ningún cambio en el aspecto del paisaje. Incluso en las raras ocasiones en que es posible ver por encima de ese cerco, no se experimenta alivio alguno. En todas direcciones el mar de vegetación se extiende sin ningún claro. Alguna ocasional mimosa achaparrada es recibida con placer como hito. El aire es caliente y vaporoso, y en toda la región la malaria es hasta cierto punto endémica. Nadie puede quedar por un tiempo largo en esta parte del río sin experimentar un sentimiento de depresión. A través de estos pantanos tristes el río serpenta en una sucesión continua de vueltas y curvas. Tan pronto como pasa una, comienza otra." [2]

[1] Lyons, H. G., *op. cit.*, págs. 91-2.
[2] Garstin, Sir William, *Report upon the Basin of the Upper Nile*, enclosed in

Esta descripción puede completarse con otra que es igualmente gráfica:

"El 'sudd"(en árabe *sadd* = bloque) [1] es un nombre genérico que se suele aplicar a los grandes pantanos a través de los cuales el Bahr-al-Jabal, Bahr-al-Ghazal, Bahr-az-Zaraf y la parte inferior de sus tributarios recorren su curso. Forma un triángulo irregular del que la base septentrional se extiende unas doscientas millas al O. desde la boca del Bahr-az-Zaraf, y el vértice meridional se encuentra cerca de Bor, unas doscientas cincuenta millas al S.S.E. del lago No. Resulta difícil estimar el área de estos vastos pantanos, pero no puede ser mucho menor de 35.000 millas cuadradas...

"Gran parte de la región está cubierta por una capa de agua poco profunda sobre la cual, en casi toda su extensión, han brotado apretadamente cañas y pastos de pantanos. Excepto en los canales mismos de los ríos, el agua probablemente no pasa de los dos a seis pies de profundidad en ningún lado.

"El efecto es para la vista el de una vasta extensión de papiros de color verde brillante, cañas plumosas y espadañas que se alzan sobre el agua entre 5 y 15 pies, todo ello quebrado por manchones ocasionales del árbol de madera liviana llamado ambach, con canales de agua, charcas y lagunas que salpican el 'paisaje de ciénaga' y aquí y allí uno o dos árboles sueltos en el horizonte. A veces, y más particularmente hacia el S., pueden verse lomos, o claros, de barro o de suelo sólido, y en estos sitios hay muchas aves y otros animales. En las partes más bajas (septentrionales) del 'sudd' desaparecen casi todos los signos de vida —excepto el brillante y pequeño abejaruco, alguna que otra garza, el ubicuo cocodrilo y, naturalmente, los insectos—; pero en las partes más meridionales se encuentran muchas variedades de caza.

"Sobre el Bahr-al-Jabal, durante las primeras ciento cincuenta millas al S. del lago No, no se ve ningún habitante humano. Luego comienzan a aparecer algunos Dinka y sus poblados hasta alrededor de Bor (384 millas); mientras que más allá comienza la región de Bari, y la población, a medida que se acerca uno al enclave de Lado, es considerablemente más densa sobre la orilla oriental que sobre la occidental. Las ciénagas y riberas del Bahr-al-Ghazal están casi inhabitadas." [2]

Están inhabitadas porque las gentes que viven en sus afueras no se ven enfrentadas, aquí y ahora, como los padres de la Civilización Egipcíaca lo estuvieron cuando ocupaban las márgenes del valle del Nilo Inferior hace unos cinco o seis mil años, con la dura opción

a dispatch from His Majesty's Agent and Consul-General at Cairo = Egypt No. 2 (1904) = Cmd. 2165 (Londres 1904, H. M. Stationery Office), págs. 98-9.

[1] Para una explicación técnica sobre la formación del "sudd", véase Sir W. Garstin, *op. cit.*, págs. 117-8.—A. J. T.

[2] Gleichen, Lord Edward: *The Anglo-Egyptian Sudan: A Compendium prepared by Officers of the Sudan Government* (Londres 1905, H. M. Stationery Office, 2 vols.), vol. 1, págs. 299-300.

entre lanzarse al hosco "sudd" o aferrarse a la habitación de sus ascendientes, en proceso de trasformarse de paraíso terrenal en desierto inhospitalario. Si nuestros sabios aciertan en su conjetura, los antepasados de estas gentes que viven ahora en las márgenes del "sudd" vivían en lo que es ahora el desierto de Libia, lado a lado con los padres de la Civilización Egipcíaca, en el tiempo en que éstos respondieron a la incitación del desecamiento haciendo su trascendental opción. En aquel tiempo, tal parecería, los antepasados de los Dinka y Shilluk modernos se apartaron de sus heroicos vecinos y siguieron la línea de menor resistencia retrocediendo hacia el S. a un país donde podían continuar viviendo, sin cambiar su manera de vida, en un medio físico en parte idéntico a aquél a que estaban habituados.[1] Se establecieron en la parte tropical del Sudán, dentro de la zona de las lluvias ecuatoriales traidoramente favorables, y allí continúan hasta hoy sus descendientes, viviendo en las afueras del "sudd" del Bahr-al-Jabal exactamente la mima vida que vivieron sus antepasados en las afueras del "sudd" del Nilo Inferior, en común con los padres de la Civilización Egipcíaca, hace algunos millares de años, antes de que el paraíso afrasiático fuera convertido en un desierto por la naturaleza, y el "sudd" del Nilo Inferior en una cuna de civilización por el hombre.

En su nuevo hogar, los tardos y poco ambiciosos emigrantes encontraron lo que su alma deseaba. Habían trasferido con éxito su *habitat* de un contorno cambiante a uno estático en que nada estaba destinado a acontecerles, a ellos o a sus descendientes, durante los próximos cinco o seis mil años:

"En el Nilo Superior viven hoy gentes afines a los más antiguos egipcios en apariencia, estatura, proporciones craneanas, lenguaje y vestimenta. Las gobiernan magos 'hacedores de lluvia' o reyes divinos a quienes hasta hace muy poco se daba muerte ritualmente, y las tribus están organizadas en clanes totémicos. Los Shilluk, gobernados por un rey centralizado de antepasado animal (*i.e.* totémico), al que se daba muerte ritualmente, ilustran un estadio inmediatamente anterior al de la monarquía divina de Menes. Entre los Dinka se observa una fase todavía más antigua: son un conglomerado de clanes totémicos autónomos, a menudo en guerra entre sí, y gobernado cada uno de ellos por un 'hacedor de lluvia' al que se mataba

[1] La identidad era parcial y no completa; ya que mientras que el clima, pasado y presente, de la zona ecuatorial, semeja al clima prehistórico de la zona que ha llegado a ser ahora la estepa afrasiática en cuanto a disfrutar las lluvias suficientes con las que la región afrasiática no se ve favorecida ya, hay también diferencias que son no menos importantes en sus efectos sobre la vida humana —y ellas pesan por entero contra los habitantes de la región ecuatorial—. Los ciclones productores de lluvias que solían pasar sobre Afrasia durante la "edad glacial" daban al clima local un rigor y variedad estimulantes que deben haber sido la antítesis, en sus efectos sobre la naturaleza humana, de la monotonía soporífera de los monzones productores de lluvias. (Véase *supra*, págs. 336-7.)

ceremonialmente antes de que llegara a viejo. Parece realmente como si entre estas tribus del Nilo Superior el desarrollo social se hubiera detenido en una etapa por la que habían pasado los egipcios antes de que su historia comenzara. Tenemos allí un museo vivo cuyas piezas completan y vivifican las vitrinas prehistóricas de nuestras colecciones." [1]

Este museo viviente, que ofrecen las sociedades Shilluk y Dinka de hoy, está vecino al museo inanimado, constituído por la ciénaga selvosa del Bahr-al-Jabal y el Bahr-al-Ghazal que hemos acabado de estudiar; y aquí, nuevamente, en esta yuxtaposición del hombre primitivo y la naturaleza virgen, el presente reproduce fielmente el pasado. Así precisamente, hace unos cinco o seis mil años, los padres de la Civilización Egipcíaca (acompañados quizás por los antepasados de los Dinka y los Shilluk antes que se apartaran unos de otros) estaban pegados al suelo sobre el borde de la ciénaga selvosa, que en ese tiempo ocupaba el valle del Nilo Inferior y el delta.

Este paralelo entre las condiciones de una parte de la cuenca del Nilo en el pasado y las condiciones actuales en otra parte de ella invita a ciertas especulaciones. Suponiendo que la incitación del desecamiento nunca se hubiera presentado a los habitantes humanos de la cuenca del Nilo en las partes de ella que, en nuestras condiciones climáticas presentes, están más allá de la región de las lluvias ecuatoriales, ¿habrían sido dejados en ese caso el delta y el valle inferior del Nilo en aquel estado natural originario —un yermo de selva y ciénaga y "sudd"— del que nunca han sido rescatados los valles del Bahr-al-Jabal y el Bahr-al-Ghazal? ¿Y habría sido entonces forjado el Egipto o habría surgido la Civilización Egipcíaca? ¿Qué habría sucedido, en tal caso, a los descendientes de los heroicos precursores que llegaron a ser en realidad los padres de la Civilización Egipcíaca al descender, en respuesta a la incitación del desecamiento, al Valle de la Sombra de la Muerte? [2] ¿No les habría sucedido nada en absoluto? ¿Estarían aún pegados al suelo, sobre las orillas de un no dominado valle del Nilo Inferior, en el estado primitivo de sociedad en que viven los Shilluk y los Dinka, hoy, sobre las orillas de un no dominado Bahr-al-Jabal? Y hay otra línea de especulación que concierne, no ya al pasado, sino al futuro. Cabe que nos acordemos de que, en la escala temporal del universo, o de nuestro planeta, o de la vida, o aun del *Genus Homo,* un lapso de cinco o seis mil años es un período casi desdeñable, tan breve, casi, como un parpadeo.[3] Suponiendo que otra incitación, tan formidable como la que se pre-

[1] Childe, V. G.: *The Most Ancient East* (Londres 1928, Kegan Paul), págs. 10-11. Para una descripción detallada de las vidas de estos pueblos nilóticos primitivos en el día de hoy, véase Seligman, C. G. y B. Z.: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (Londres 1932, Routledge).

[2] Alusión a Salmos XXII, 4. [*N. del T.*]

[3] Sobre este punto, véase I. C (III) (e), Anejo, *ad fin.*, y II. C (II) (a) 1, págs. 262-7, *supra.*

sentó a los habitantes de la cuenca del Nilo Inferior ayer, al final de la "edad glacial", llegara a presentarse a los habitantes de la cuenca del Nilo Superior mañana, ¿hay alguna razón para creer que ellos son incapaces de responder, en esa ocasión hipotética, con algún acto igualmente dinámico que pudiera tener efectos igualmente creadores?

No tenemos por qué requerir que esta hipotética incitación a los Shilluk y los Dinka en nuestro tiempo sea igual en especie a la incitación histórica presentada hace unos cinco o seis mil años a los padres de la Civilización Egipcíaca. A la verdad, no parece haber razón alguna para esperar, en algún futuro cercano, un desecamiento del África Ecuatorial que pudiera incitar a los habitantes del Sudán tropical a dominar el "sudd" del Bahr-al-Jabal y a reproducir allí la génesis de la Civilización Egipcíaca creando un segundo Egipto a lo largo de la porción superior del mismo gran río. Imaginemos, pues, que esa vez la incitación en la cuenca del Nilo provenga no ya del contorno físico, sino del contorno humano —no de una trasformación del clima local, sino de la intrusión de una civilización extraña—. ¿No se les presenta acaso realmente esta misma incitación, ante nuestros ojos, a las sociedades primitivas del África Tropical, por el impacto de nuestra propia Civilización Occidental —un agente humano que, en nuestra generación, desempeña el papel mítico de Mefistófeles frente a toda otra civilización viviente y frente a todas las sociedades primitivas que existen aún sobre la faz de la tierra—? Esta incitación es en nuestro tiempo todavía tan reciente que no podemos aún prever la respuesta última que a ella darán las sociedades incitadas. Todo lo que podemos tener por seguro es que están siendo sometidas a un impacto de inmensa energía dinámica. Seguramente los Shilluk y los Dinka nunca han estado expuestos a una incitación del mismo orden de magnitud desde el tiempo, hace unos cinco o seis mil años, en que sus antepasados (si nuestros sabios occidentales modernos han conjeturado acertadamente) eludieron la incitación del desecamiento migrando hacia el Ecuador a través de quince o veinte grados de latitud. ¿Cómo responderán esta vez esas sociedades primitivas? Sólo podemos decir (en contradicción con la doctrina del "pecado original"), que la ausencia de respuesta a una incitación por parte de los padres, aun si esa ausencia se probara, no predispondría a los hijos a no responder a otra incitación cuando su propia hora llegase. No es inconcebible que la incitación de la occidentalización pueda provocar en los Shilluk y los Dinka en nuestros días una respuesta tan creadora en sus efectos, aunque no necesariamente en absoluto del mismo tipo, como la respuesta que la incitación del desecamiento suscitó en los padres de la Civilización Egipcíaca en el milenio V o IV a. de C.

La Génesis de la Civilización Sumérica

Una vez estudiada con cierta extensión la génesis de la Civilización Egipcíaca, nos hallaremos en condición de tratar la génesis de la Civilización Sumérica mucho más brevemente; tendremos por delante, en efecto, una incitación que fué idéntica y una respuesta que fué de la misma especie. El desecamiento de Afrasia, que impelió a los padres de la Civilización Egipcíaca a penetrar en la ciénaga selvosa del valle del Nilo Inferior y trasformarlo en la Tierra de Egipto, impelió parejamente a los padres de la Civilización Sumérica a afrontar la ciénaga selvosa del valle inferior del Tigris y el Eufrates y trasformarla en la Tierra de Sennaar. Los aspectos materiales de estas dos génesis de civilizaciones casi coinciden. En ambas incitaciones encontramos los mismos dos elementos materiales: la creciente imposibilidad de las praderas afrasiáticas a medida que se volvieron estepa y desierto, y el yermo siempre hostil de vegetación exuberante y agua traicionera. En ambas respuestas hallamos los mismos resultados materiales: un nuevo paisaje de diques y terraplenes y campos, en el que la faz originaria de la naturaleza ha sido enteramente trasfigurada por las obras del hombre. Las características espirituales de las dos civilizaciones resultantes —su religión, su arte, y aun su vida social— despliegan mucho menos similitud: otra indicación de que, en el campo de nuestros estudios, no puede presumirse *a priori* que causas idénticas produzcan efectos idénticos.

La prueba a través de la cual pasaron los padres de la Civilización Sumérica, está conmemorada en la leyenda sumérica. La muerte del dragón Tiamat por el dios Marduk, y la creación del mundo con sus despojos mortales, significa la subyugación del yermo primigenio y la creación de la Tierra de Sennaar mediante la canalización de las aguas y el desagüe del suelo. La historia del Diluvio registra la rebelión de la naturaleza contra los grilletes con que la había trabado la audacia del hombre. En su versión bíblica (un legado literario de los judíos proveniente de su destierro junto a las aguas de Babilonia), el "Diluvio" ha sido siempre expresión familiar en nuestra Sociedad Occidental desde el momento de su génesis. Fué luego tarea de nuestros arqueólogos occidentales modernos primero desenterrar y descifrar la versión original de la leyenda tal como cristalizó en su tierra patria, y después hallar pruebas materiales directas de una inundación particular de anormal gravedad, en una capa espesa de arcilla depositada por una creciente que se interpone entre los primeros estratos y los otros posteriores depositados por la habitación humana en los asientos de ciertas localidades históricas de la cultura sumérica.

A más de estas pruebas materiales directas de una calamidad excepcional, bajo la forma de una inundación, contra la cual los padres de la Civilización Sumérica tuvieron que contender otrora, la cuenca del Tigris y el Eufrates, como la cuenca del Nilo, despliega ante

nuestra observación un museo en el que podemos estudiar el aspecto normal de la naturaleza inanimada en el yermo que el hombre trasformó en la Tierra de Sennaar, así como la vida vivida en ese yermo por los primeros *pioneers* sumércos. En la Tierra de los Dos Ríos, empero, no se encuentra este museo, como en la cuenca del Nilo, viajando río arriba.[1] Por el contrario, se lo encuentra en un nuevo delta, en la cabeza del golfo Pérsico, que ha sido formado por la confluencia de los ríos hermanos en tiempos posteriores no sólo a la génesis de la Civilización Sumérica sino a su extinción, y también a la extinción de su sucesora Babilónica. Los pantanos que gradualmente han llegado a existir, durante los últimos dos o tres mil años, en el triángulo de territorio del Irak Inferior entre Amarah sobre el Tigris, Nasiriyah sobre el Eufrates y Basora sobre el Shat-al-Arab, han permanecido en su estado virgen porque, desde su formación hasta el día de hoy, ninguna sociedad humana con la voluntad o el poder suficientes para dominarlos ha aparecido en escena. Los habitantes de los pantanos que los frecuentan han aprendido a adaptarse a este contorno hostil en una forma pasiva (como lo atestigua el apodo de "pies de pato" que recibieron de los soldados británicos que los conocieron durante la Guerra General de 1914-18), pero no se han alistado todavía para la obra, cumplida por los padres de la Civilización Sumérica en la vecindad inmediata hace unos cinco o seis mil años, de trasformar los pantanos en una red de canales y sembrados.

He aquí una descripción, por un reciente observador occidental, de este yermo de los últimos tiempos y de sus moradores humanos:

"Alejándonos bien pronto por uno de sus brazos de nuestra vía acuática recta como una flecha, comenzamos nuevamente a avanzar entre cañas que se empinaban cada vez más, hasta que nos vimos rodeados por *mardi,* el gigante de los pantanos, que suministra a los *Madan* sus largas cañas *mashhuf*; aquí se alzaba por encima de nuestras cabezas hasta una altura de veinticinco pies. Fuimos recorriendo lentamente nuestro camino entre estos silenciosos e imponentes monarcas del yermo, hasta que, abriéndose repentinamente entre la penumbra, se extendió ante nosotros un ancho mar de libre agua soleada, azul como el Mediterráneo y cubierto de olas de blanca cresta. El viento, que no habíamos sentido bajo el abrigo de los *mardi,* soplaba allí frescamente, y Haji Rikkan tenía sus dudas sobre si sería

[1] En la geografía de la cuenca del Tigris y el Eufrates, el Irak, desde la cabeza del golfo Pérsico hasta la vecindad de Hit sobre el Eufrates y un punto en la misma latitud sobre el Tigris, corresponde a Egipto desde la costa del Mediterráneo hasta Assuán; la zona estéril a través de la cual corren los dos ríos antes de alcanzar esos puntos y dejar las tierras altas armenias corresponde a Nubia; las tierras altas de Armenia y Curdistán, en donde nacen los dos ríos y sus tributarios principales, corresponden a las tierras altas de Abisinia y del África Oriental Británica; pero nada hay en la cuenca del Tigris y el Eufrates que corresponda a los valles cubiertos de "sudd" del Bahr-al-Jabal y el Bahr-al-Ghazal.

prudente tratar de cruzarlo; la pérdida de un bote de los pantanos en esos chubascos no es en absoluto cosa rara. Al final decidió costear la orilla de las cañas, y con un piadoso 'Estamos en las manos de Alá' dió orden para que cruzáramos. Sacudiéndonos y bamboleándonos, y embarcando no poca agua, llegamos sanos y salvos al otro lado, y nos deslizamos a las aguas tranquilas de un canal que avanzaba entre paredes de *shabab,* la recia pero flexible caña con la cual el habitante de los pantanos construye el arqueado armazón de su choza. Sólo el ondeo de sus plumosas cabezas plateadas mostraba que, por encima del abrigo de nuestro pequeño canal, el viento soplaba tan fuertemente como antes.

"Siempre cambiando de hora en hora a medida que penetrábamos más y más profundamente en su corazón, y sin embargo siempre el mismo, el quieto pantano abría sus vías acuáticas para recibirnos. Tal como una Belle Dame sans Merci,[1] parecía llamarnos con más y más señas y revelar continuamente nuevas bellezas, y a la vez cerrar apretadamente el camino de salida. Sus elevados muros se alzaban silenciosamente detrás de nosotros como si, una vez desnudas las maravillas de su vida recóndita más íntima, el pantano quisiera conservarnos para siempre en su abrazo, no fuera cosa que saliésemos nuevamente a lo abierto y dijéramos el secreto de sus vientos y sus aguas al mundo exterior...

"Al frente, las cañas amistosas parecían abrirse por sí mismas para ofrecernos un camino; detrás, cerraban sus filas en masas oscuras y amenazadoras que se destacaban contra el cielo, como preparadas para oponerse a nuestro regreso. El chillido de un ave invisible se oía a veces en el yermo, o bien un batir sorprendido de alas se aquietaba tan repentinamente como se había iniciado; luego, una vez más, el silencio cubría el pantano. Aquí las cañas eran más altas; masas viejas, espesas y elevadas, tan lejos de cualquiera de los caseríos de los pantanos, que nunca las había turbado el hombre en búsqueda de materiales para construir sus chozas, alimentar los búfalos o tejer esteras. La soledad era intensa —más intensa que la del desierto—. Allí sendas innumerables revelan la presencia del hombre o del animal, pero aquí las cañas en flor se cierran de nuevo, sin dejar huella alguna. Sólo muy de raro en raro nos encontrábamos con unas pocas cañas atadas entre sí y torcidas —un hito o un mensaje sin palabras de un hombre de los pantanos a sus congéneres, que parece sólo intensificar el silencio solitario del yermo.

"Cuando llegamos por último hasta un caserío de los habitantes de los pantanos, era un poblado tan pequeño, tan remoto del río, que al vernos los hombres cogieron sus rifles y saltaron a las cañas, bajo el abrigo de las cuales podían defender mejor sus hogares...

"El suelo que pisé al desembarcar estaba cubierto de cerámica rota, alguna sin barniz, otras piezas, en cambio, de un brillante azul celeste. Fragmentos de todas formas y tamaños yacían amontonados, y aquí y allí

[1] Alusión a los poemas de ese título de Alain Chartier y de Keats. [*N. del T.*]

se veía un chato ladrillo cuadrado sobre el que estaban inscritos símbolos cuneiformes." [1]

Esas reliquias de la Civilización Sumérica en el no domado yermo eran testimonio silencioso pero elocuente de los actos dinámicos que, en el lenguaje de la mitología sumérica, fueron llevados a cabo otrora por el dios Marduk al matar al dragón Tiamat,[2] y por el héroe Uta-Napishtim que construyó su arca en anticipación del diluvio y la mantuvo a flote sobre las aguas desiertas cuando llegó la gran inundación.

La Génesis de la Civilización Sínica.

Si consideramos, a continuación, la génesis de la Civilización Sínica en el valle inferior del río Amarillo, hallaremos su explicación en una respuesta humana a una incitación de la naturaleza física que fué quizás aún más severa que la incitación de los Dos Ríos o la incitación del Nilo. En el yermo que el hombre trasformó otrora en la cuna de la Civilización Sínica, la prueba del pantano y maleza e inundación fué coronada por la prueba de una temperatura que variaba estacionalmente entre rigorosos extremos de calor estival y frío invernal. Los padres de la Civilización Sínica no parecen haber diferido en raza de los pueblos que ocupaban la vasta región situada al S. y al S. O. que se extiende desde el río Amarillo hasta el Brahmaputra, y desde la meseta tibetana hasta el mar de la China.[3] Si ciertos miembros de esta raza difundida ampliamente crearon una civilización mientras el resto quedó culturalmente estéril, la explicación de ello puede estribar en que una facultad creadora, latente por igual en todos, fuera suscitada en aquellos miembros, y sólo en ellos, porque se les presentó una incitación a la cual otros no llegaron a estar expuestos. La incitación y la respuesta que dieron nacimiento a la Civilización Sínica son descritas como sigue por un distinguido sinólogo occidental:

"Los chinos parecerían ser la rama más septentrional de los pueblos agrícolas sedentarios cuya rama occidental está compuesta por las tribus tibeto-birmanas del Tibet, Sechuan y Yunan (tibetanos, lolos, Mosso, birmanos, etc.) cuya rama meridional la forman los Thai en el sur de la China y el norte de Indochina, y cuya rama central la constituyen los Miao-tse de Hunan y Kueichou.

"No es probable que ninguno de esos pueblos, parientes entre sí, que tienen un *habitat* más meridional, haya tenido una vida tan dura como

[1] "Fulanain": *Haji Rikkan, Marsh Arab* (Londres 1927, Chatto & Windus), págs. 24-5 y 249-50.

[2] La faena sobrehumana de forzar el río con terraplenes e impedir a las airadas aguas que se abrieran paso nuevamente, está vívidamente expresada en la historia de Abu Maitayn ("El Padre de Dos Hombres Muertos") en *op. cit.*, págs. 85-93.

[3] Sobre este punto, véase II. C (II) (a) 1, pág. 265, *supra*.

la que los chinos deben haber llevado desde la aurora misma del período histórico. Fué probablemente en la gran llanura del noreste, entre el mar y la escarpa que forma la frontera (oriental) de la meseta de Shansi, donde los chinos comenzaron a desarrollar su civilización. Desde allí se desprendió el enjambre de ella, en esa remota época, rumbo al O., hasta el hermoso valle del Wei, y desde aquí a lo largo del Fen hasta las cuencas pequeñas de Shansi, y hacia el S. en la dirección del Huai y del río Han y las montañas que llevan hasta la inmensa cuenca donde ése se vuelca dentro del Yangtsé.

"El clima de esta región era de extremo rigor; bochornoso en verano, helado en invierno, al paso que la primavera se anunciaba con tormentas de viento muy fresco, cargado de arena, que eran aún más crueles que el gran frío de invierno. Los ríos, que estaban helados durante todo el invierno, o al menos rellenos de hielo flotante, se derretían rápidamente con el primer tiempo bueno y se trasformaban casi de seguida en torrentes; todo ello se combinaba para hacer las comunicaciones difíciles durante más de un tercio del año. La gran arteria, el río Amarillo, con sus rápidos y sus bancos de arena, es de navegación peligrosa; sus innumerables brazos se alejaban de él caprichosamente por las llanuras bajas y uniformes, donde no hay casi caídas. Ésta era la región a la que se llamaba los Nueve Ríos, porque, como se dijo, el río Amarillo tenía allí nueve brazos principales. Se extendía por una amplia zona al pie de la meseta de Shansi, ya que su curso en aquel tiempo era diferente de su curso actual, y pasaba luego, tras un largo desvío, a desembocar en el mar a lo largo del curso actual del Pai-ho, en la vecindad de Tientsin.

"Todos los años, además, las inundaciones cambiaban el curso del río y buscaban canales nuevos; los bajíos quedaban anegados y se trasformaban en grandes ciénagas... algunas de las cuales todavía existen hoy. Estas ciénagas eran junglas de plantas acuáticas, que daban abrigo a gansos salvajes y a grullas y en las que pululaban los peces. Estaban rodeadas por cinturones, de ancho variable, de tierra que era demasiado húmeda para la agricultura y que estaba cubierta por una vegetación de altas hierbas quebrada por matas de olmos blancos, ciruelos y castaños. Todo ello no era verdadero bosque; éste se hallaba sólo en la periferia de la región, en las laderas de las montañas, en el este en Shantung, en el oeste en Shansi; y la línea donde empezaba el bosque marcaba el comienzo de los dominios de los bárbaros. [El yermo sínico no era un bosque sino que] era un matorral espeso, frecuentados por bestias salvajes —tigres, panteras, gatos silvestres, leopardos, osos, ganado salvaje, hasta elefantes y rinocerontes, lobos, jabalíes, zorros— así como piezas de caza de todas suertes, manadas de ciervos y antílopes, monos, liebres, conejos y aves de todas clases...

"Sólo los bordes estaban 'arreglados' (*amenagées*) —ya en forma de pastos para caballos y ganado doméstico, ya de plantaciones de moreras para criar gusanos de seda—. Las mejores tierras, protegidas contra las inundaciones por diques y cultivadas regularmente, producían mijo y sorgo en Chihli,

arroz al S. del río Amarillo y algún trigo más o menos en todas partes. También se cultivaban alubias, calabazas, índigo y cáñamo...

"No sin trabajo y dificultad, empero, se pudo 'arreglar' con éxito de esta suerte la campaña china, dadas las dificultades extremas con que la naturaleza enfrentaba a los precursores. Todos esos excelentes campos de mijo, arroz y trigo habían tenido que ser conquistados por ellos, con el sudor de su frente, de la maleza y de las aguas... El proceso había sido largo y cruel. Hubo que construir diques como baluartes contra las inundaciones, hubo que excavar canales para avenar los pantanos y trasformarlos en suelo seco. Todos estos trabajos eran tan viejos que el recuerdo de ellos se había perdido en la niebla de la leyenda. Se los atribuía a los héroes de la remota antigüedad. Al comienzo de las cosas, los héroes habían descendido del Cielo a la Tierra para ponerla en orden, conforme a las instrucciones del Señor de lo alto, y para hacer posible que la humanidad habitase en ella." [1]

Si queremos ver con nuestros propios ojos el aspecto que ofrecía el futuro asiento de la China antes de que ella llegara a existir gracias a la labor de los chinos, se puede lograr una ojeada de esa escena desvanecida tiempo ha viajando hacia el N. desde la cuenca del río Amarillo hasta la cuenca del Amur —que es el próximo, en esa dirección, de los grandes sistemas fluviales de Asia Oriental— y apeándose entre los pantanos que bordean el lago Hanka, en las fuentes del río Ussuri. En efecto, este valle pantanoso, rodeado por montañas cubiertas de bosques, no se halla hoy muy lejos del estado virginal en que los chinos hallaron los fondos de los valles de Shensi cuando primero los conquistaron, para el arado, de los bárbaros de la región boscosa.

"La región de Ussuri es principalmente tierra boscosa. Sólo en los valles de los ríos más grandes se hallan llanuras abiertas; sobre las márgenes del Ussuri mismo y a lo largo de los cursos inferiores de sus tributarios de la margen derecha y sobre las orillas del lago Hanka. Cuanto más asciende uno por las montañas, tanto más raros se vuelven los trechos adecuados para utilización agrícola. Hay meramente claros aislados, situados a largas distancias uno de otro; y más allá de ellos se extiende la sombría 'taiga', interminable, salvaje y desolada.

"En esos bosques amanece tarde y el sol pasa sólo débilmente a través del espeso encaje de las ramas. El crepúsculo perpetuo de ese yermo exhala un frío húmedo, y la prisión del bosque oprime el espíritu. En estos parajes el ojo se cansa pronto y anhela un campo de visión libre.

"Incluso el cazador y el guardabosque más audaz que se adentra en las gargantas de la cadena Sijota Alin siente, a pesar de sí, un terror secreto frente a esas misteriosas y gigantescas áreas de selva primigenia. La infinitud y carencia de huellas de la 'taiga', las tormentas, las inunda-

[1] Maspéro, H.: *La Chine Antique* (París 1927, Boccard), págs. 20-6.

ciones, las plagas intolerables de insectos, las bestias salvajes, la escasez ocasional de caza, y una multitud de otros peligros —encontrados en su mayor parte sin aviso alguno— sellan a menudo el destino de aventureros aislados que tienen la audacia de emprender la lucha contra la naturaleza en una región donde ésta pronuncia su veto.

"En la parte meridional de la zona de Ussuri la flora de la 'taiga' es extraordinariamente rica en su variedad y magnífica en el espectáculo que presenta. El espectador se sorprende por la mezcla de especies tropicales y septentrionales. La exuberancia de este crecimiento lujuriante y la vista de mariposas que revolotean entre flores y capullos —espectáculo que el europeo no esperaría ver aquí en este rincón de Siberia— confunden y abruman su visión. Las enredadas malezas de esta primigenia selva virgen son casi imposibles de atravesar. Cogen y aplastan al explorador a cada paso a medida que se abre camino penosamente a través de ellas; y esconden la caza de su vista hasta que ha llegado a pocos pasos de ella, en el momento en que el animal salta de su guarida y huye ante sus ojos sorprendidos, a través de ramas que se quiebran y arbustos crujientes." [1]

Las Génesis de las Civilizaciones Maya y Andina.

En tanto que las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica y Sínica fueron respuestas a las incitaciones de la sequía y la inundación, y la ciénaga y la maleza, la exuberancia de la selva tropical constituyó la incitación frente a la cual fué respuesta la Civilización Maya:

"La cultura maya se hizo posible por la conquista agrícola de las ricas tierras bajas donde la exuberancia de la naturaleza sólo puede ser atajada por el esfuerzo organizado. En las tierras altas la preparación del suelo es comparativamente fácil, debido a la escasez de vegetación natural y al control que se basa sobre la irrigación. En las tierras bajas, en cambio, se han de cortar grandes árboles y someter con energía infatigable matorrales de rápido crecimiento. Pero cuando se doma debidamente a la naturaleza, ésta recompensa con creces al labrador intrépido. Hay además razón para creer que la remoción de la capa forestal en grandes extensiones influye favorablemente sobre las condiciones de vida que, bajo un dosel de hojas, son realmente duras." [2]

[1] Arsenjew, W. K.: *Russen und Chinesen in Ostsiberien* (traducción alemana: Berlín 1926, Scherl), págs. 14-15. [Lo que acaba de leerse en el texto es, pues, la traducción al español de la traducción inglesa hecha por Toynbee de la traducción al alemán del original ruso.—*N. del T.*]

[2] Spinden, H. J.: *Ancient Civilisations of Mexico and Central America* (Nueva York 1917, American Museum of Natural History, Handbook Series, Nº 3), pág. 65. El hecho de que "la más elevada civilización americana nativa creciera en uno de los contornos físicos peores del hemisferio occidental" es también señalado por Ellsworth Huntington (en *The Climatic Factor as illustrated in Arid America* (Washington 1914, Carnegie Institution of Washington, Publication Nº 192), en la pág. 220). Para el intento de Huntington por explicar este hecho —que es en su concepción una paradoja— con la hipótesis de un desplazamiento periódico de zonas climáticas, véase II. D (VII), Anejo I, tomo 2, *infra.*

Esta incitación de la selva tropical, que suscitó la existencia de la Civilización Maya en una parte del Nuevo Mundo, se ofreció sin efecto alguno en el otro lado del Istmo y en el ecuador. La civilización que surgió en Sudamérica fué respuesta, no a una incitación de las selvas de la cuenca del Amazonas,[1] sino a las dos incitaciones enteramente diferentes de la meseta andina y de la costa adyacente del Pacífico.

"En ninguna otra región del mundo las fuerzas de la naturaleza han desempeñado un papel más formativo en la historia humana... En la zona andina el hombre ha sido siempre, si no el esclavo, al menos el alumno de esa ama exigente, la madre naturaleza; y su historia ha consistido principalmente en luchas de éxito variado contra muchos de los mandatos de ella." [2]

El observador contemporáneo norteamericano citado aquí describe como sigue la alta cuenca del lago Titicaca en la vecindad de Tiahuanaco —la ciudad desierta cuya estupenda albañilería es el más notable de todos los monumentos primeros de la Civilización Andina de la meseta:

"La localidad no es tal, al menos hoy día, que parezca propicia al desarrollo de una alta civilización. Un valle chato, de tonos que van del gris al rojo, bañado de agua estancada en muchos lugares, cercado por colinas redondeadas, torvas en su estéril grisura, un cielo color de zinc que parece pesar sobre la cabeza, y una luz solar predominantemente sombría y débil —todo esto contribuye a constituir la escena de la vecindad de Tiahuanaco, tal como la vi—. Muy lejos hacia el O. y el S., los picos cubiertos de nieve de la Cordillera Oriental —Sorata, Huayna Potosí e Illampu— muerden el cielo con brillantes dientes blancos. El viajero mira todo ello y se da cuenta de que la nota básica de esa tierra es la majestuosidad, netamente fría y torva, pero majestuosidad en fin, y muy raramente atemperada por alguna otra nota más suave o más cordial." [3]

El mismo observador describe la costa, tal como se la ve primeramente desde el mar y luego desde el aire, así:

"A lo largo de la costa del mar, donde largas y lentas olas rugen incesantemente entre la niebla que forman ellas mismas, se extienden ciento cincuenta millas de árido desierto, en el que aparecen aquí y allí trechos de verde en pendiente hacia el O., abrigados en el fondo de valles... El viajero que

[1] Véase, empero, II. C (II) (a) 2, pág. 288, nota 3, *supra*, para los verdaderos logros culturales de los habitantes de Amazonia.

[2] Means, P. A.: *Ancient Civilisations of the Andes* (Londres 1931, Scribner), pág. 415.

[3] Means, *op. cit.*, págs. 129-30. El autor hace menos categórica su descripción sugiriendo que "tal vez en otras estaciones del año fuera de noviembre, en la época de las lluvias, el paisaje sea menos desamparado y ahuyentador".

avanza a lo largo de esta costa misteriosamente exquisita, mira buen rato la grandeza algo aterradora de esas planicies, y comienza a buscar, un poco sin quererlo, hasta que al fin con satisfacción las halla, pruebas de la presencia del hombre y de su industria, que se acumulan en su mayor parte en valles ricamente verdeantes donde fluyen lentos ríos que serpentean a través de campos de algodón, maíz y otras cosechas, y a través de bosquecillos de árboles frutales, todo lo cual se combina para formar un pequeño mundo rodeado de altos y brillantes riscos, márgenes de los desiertos que están más allá... A fin de captar realmente el carácter esencial de esa maravillosa costa marítima, debe contemplársela desde el aire. Vista desde lo alto, su conformación, que deja tan perplejos a los viajeros pegados a tierra, se torna singularmente simple: el desconcertante embrollo de colinas, riscos y lomas se alisa en ondulaciones cubiertas de arena, de importancia meramente local, que se combinan para formar una llanura desierta inclinada hacia el O. y cruzada frecuentemente de E. a O. por franjas de verde alimentadas por ríos —los justamente celebrados valles costeros del Perú." [1]

Así, sobre la meseta, los padres de la Civilización Andina recibieron la incitación de un clima frío y un suelo reacio; en la costa, la incitación fué la del calor y la sequedad de un desierto ecuatorial casi sin lluvias al nivel del mar, al que sólo la obra del hombre pudo hacer florecer como la rosa. Los *pioneers* de la civilización de la costa suscitaron sus oasis del desierto aprovechando hábilmente las escasas aguas que descendían de la escarpa occidental de la meseta y dando vida a las llanuras con la irrigación.[2] Los *pioneers* de la meseta trasformaron las laderas de sus montañas en campos cultivables aprovechando hábilmente el escaso suelo en terrazas conservadas por un sistema ubicuo de muros de contención laboriosamente construídos.[3]

La Génesis de la Civilización Minoica

Hemos explicado ya, en términos de respuestas a incitaciones del contorno físico, las génesis de cinco de nuestras seis civilizaciones "sin parentesco". La sexta, a la que hemos llamado Civilización Minoica, fué una respuesta a una incitación física que aún no hemos encontrado en esta revista; la incitación del mar.

El mapa muestra al primer vistazo que la región en que surgió la Civilización Minoica experimentó, en una edad no muy remota de la presente en la escala del tiempo geológico, una catástrofe física de que las regiones que la rodean parecen haber estado exentas. El Egeo se encuentra en una zona de formación geológica excepcional, y dentro de esa zona, el Egeo mismo es una excepción a la regla local.

[1] *Op. cit.*, págs. 7-9.
[2] Véase Means, *op. cit.*, págs. 11 y 24.
[3] Véase Means, *op. cit.*, fig. 145, opuesta a pág. 241.

En la región a que pertenece el Egeo, la corteza de la Tierra se ha plegado en cadenas de montañas, cual si fuera la frazada de algún gigante arrugada por los intranquilos movimientos del que duerme bajo ella. A partir de la meseta de Pamir —"el Techo del Mundo" y el ombligo de Asia— los pliegues corren hacia el O., convergiendo aquí y divergiendo allí, ahora enderezándose, ahora encorvándose sobre sí mismos, hasta que la última cadena llega al remoto Atlántico. Uno de los pliegues corre a través de los montes Suleimán, el Zagros, el Tauro, el Pindo y los Alpes Dináricos; otro, a través del Hindukush y el Elbruz y las escarpas septentrionales de las mesetas armenia y anatolia, para reaparecer en Tracia como el Istranja; otro más corre a través de los Balcanes de Trascaspia y a través del Cáucaso, Crimea, los Balcanes de Europa, los Cárpatos, los Alpes, los Apeninos y el Atlas, retrocede ante el Océano a la altura de las Columnas de Hércules y vuelve hacia atrás rodeando la parte central de España, geológicamente más vieja, a través de Granada y las Baleares y los Pirineos, antes de decidirse a hallar su término por último en el cabo Finisterre.

Este extenso y tortuoso manojo de montañas plegadas se destaca al contrastar con las comparativamente chatas regiones eurasiática y afrasiática, al N. y al S. de él, donde los estratos se inclinan acá y allá fuera del plano horizontal, pero no se retuercen en ningún lado. Al N., la gran planicie eurasiática se extiende desde las estepas kirguises hasta los Países Bajos con una ondulación apenas perceptible en los Urales; al S., la terraza afrasiática corre paralela a la zona de pliegue como un pavimento flojamente colocado de grandes y desparejas baldosas que no se ajustan bien: el Dekan, Arabia, Libia. En contraste con estas planicies y territorios casi enteramente llanos en cada uno de sus flancos, la zona de pliegue presenta, a vista de pájaro, una apariencia de homogeneidad y de continuidad a lo largo de toda su extensión desde el Pamir hasta el Atlántico; pero esta apariencia se desvanece al someterla a una prueba práctica; y el sector en que se desvanece es el Egeo.

Imaginemos ahora que alguna sociedad primitiva se haya establecido entre los pliegues de montaña hacia el extremo oriental de la zona, en el Irán; e imaginemos, además, que, habiéndose adaptado a ese contorno físico particular, estos pueblos sean luego impelidos o compelidos a extenderse o migrar. ¿En qué dirección buscarán salida? Presumiblemente seguirán la línea de menor resistencia; y esto no los conducirá a las tierras bajas, donde su especial ventaja de la adaptación a un contorno de tierras altas no les daría ninguna superioridad en una lucha con los pueblos ya instalados allí. Si siguen la línea de menor resistencia no se desplazarán ni al N. ni al S., hacia las llanuras, sino bien hacia el E., bien hacia el O., a lo largo de la zona montañosa misma, donde pueden cambiar su morada sin cambiar su contorno. Si, empero, se mueven hacia el E., los deten-

drá bien pronto la abrupta pared que sostiene el "Techo del Mundo". Por un proceso de eliminación, pues, nos queda imaginarlos desplazándose a través de la zona montañosa en una dirección occidental: desde el Irán hasta Armenia y desde Armenia hasta Anatolia. En estas primeras etapas de su movimiento se hallarán como en su casa en todas partes; no se encontrarán con incitación alguna de la naturaleza física que no hayan ya enfrentado y dominado en su tierra patria irania; pero cuando se apresten a la próxima etapa en su marcha hacia el O., que los conduciría desde los pliegues montañosos del Asia Menor hasta los de la Europa Sudoriental, tropezarán, en el Egeo, con una barrera que nunca se ha alzado antes en su camino.

En el Egeo, por contraste con los dos continentes entre los cuales media, el proceso del plegamiento no ha sido el último hecho en la historia geológica. Un segundo proceso, el de hundimiento, ha entrado en juego allí. La relación exacta entre esos dos fenómenos geológicos no ha sido todavía establecida con total claridad por nuestros científicos occidentales modernos; pero parece probable que sea una relación de causa y efecto y que el hundimiento sea un resultado del plegamiento cuando éste ha ido demasiado lejos. Por lo visto, el esfuerzo impuesto por un grado extremo de plegamiento sobre los estratos solevantados y retorcidos de la corteza terrestre, la raja y hace estallar a lo largo de líneas trasversales a las de plegamiento, hasta que la presión se ve aliviada por el hundimiento de una sección transversal entera hasta un nivel que permite una solapadura entre sus bordes quebrados y las orillas quebradas correspondientes de los estratos no movidos a cada lado de la hendedura. Las partes aún erguidas se extienden, sin cerrarlo, hasta el vacío que el colapso de la parte intermedia ha creado; y la primera impresión que la formación resultante produce a la vista es la de que esas secciones erguidas, que ahora se enfrentan una a otra a través de una sima, hubieran estado originariamente en contacto, extremo con extremo, y que hubieran sido separadas luego. Los mismos pliegues de montaña que atraviesan la faz de la Tierra en Asia, desde el Pamir hasta la costa oriental del Egeo, son vistos atravesándola en Europa desde la costa occidental del Egeo hasta el Atlántico. No hay cadena que se quiebre abruptamente en una de las costas que no pueda ser identificada con alguna otra cadena que comienza en forma igualmente abrupta en la costa opuesta. La figura se destaca claramente; pero los rasgos mismos que la hacen clara son también prueba de que la primera impresión visual de un contacto originario entre las dos costas continentales es una ilusión. Somos capaces de identificar cadena con cadena en Asia y Europa sólo porque las secciones intermedias de ellas, que se han hundido por debajo del nivel del mar en el Egeo, no se han desvanecido sin dejar un rastro. El eslabón perdido lo ofrecen los picos montañosos que aún alzan sus cabe-

zas sobre el agua, en cadenas de islas, para señalar el camino de continente a continente. Así, el ojo es llevado desde el Tauro asiático hasta el Matapán europeo por sobre la cadena isleña de Rodas, Scarpanto, Creta y Cerigo; desde Micala hasta el Pindo por sobre Samos y Eubea; desde Tmolos hasta el Pelión, el Ossa y el Olimpo por sobre Chíos y Scyros; desde el Ida hasta el Athos por sobre Ténedos y Lemnos.

Estas cadenas de islas, con los pasajes marítimos entre ellas y las cadenas montañosas continentales situadas a cada lado, ponen ante la vista el hecho del hundimiento; y los antiguos habitantes del Egeo describieron este fenómeno geológico en la fantasía mitológica como la obra del Sacudidor de la Tierra, Poseidón, quien hendió las montañas con su tridente a fin de abrir paso a las aguas.[1] Poseidón no descansó de sus labores hasta que hubo perforado la última cadena montañosa y llevado las saladas aguas del Mediterráneo a través de la quiebras y más allá de ellas hasta lamer las márgenes de la estepa eurasiática en el mar de Azof.[2]

En este ejercicio de su poder, que dividió a Europa de Asia y trasformó la parte sumergida del continente en el Archipiélago Egeo,[3] el Sacudidor de la Tierra presentaba una incitación.

"Las islas sienten la corriente abrazadora, — Y conocen entonces sus límites sin fin... — ¡Oh, entonces un anhelo cual desesperanza — Corre hasta sus cavernas más remotas! — Pues antes, tal sienten, éramos — Partes de un solo continente. — Ahora en torno se extiende la líquida llanura — ¡Oh, si nuestras orillas pudieran unirse otra vez! — ¿Quién

[1] Compárese con las hazañas similares del héroe de la cultura sínica Yu (Maspéro, *op. cit.*, págs. 27-8.) En la edad del racionalismo helénico se reconoció en Poseidón la representación mitológica de una fuerza de la naturaleza. Véase, por ejemplo, Herodoto, Libro VII, cap. 129.

[2] La actual configuración caprichosa de las cuencas y estrechos sucesivos a través de los cuales el Mediterráneo se comunica con el mar de Azof, se vuelve explicable si suponemos que esos mares interiores cubren la ría sumergida de un gran río, en el que los tramos más angostos alternaban con amplios lagos. En esta hipótesis, los antiguos lagos estarían representados ahora por el mar de Creta, el Egeo, el mar de Mármara, el mar Negro y el de Azof; los tramos más angostos por los canales que atraviesan el archipiélago y por los Dardanelos, el Bósforo y los estrechos de Kerch. Cuando este gran río desembocaba en el Mediterráneo cerca de la extremidad oriental u occidental de la antigua cadena montañosa continental que sobrevive ahora como isla de Creta, habría contado entre sus tributarios muchas corrientes que han sido conocidas luego como ríos independientes: el Meandro, el Cayster y el Hermo; el Peneo, Axio, Trymon y Hebro; el Simois y el Scamandro; el Halys y el Fasis; el Kuban y el Don; el Dniéper y Dniéster y el Danubio. A medida que las aguas saladas del Mediterráneo inundaron el lecho, que se iba hundiendo, del río principal, esos antiguos tributarios se hicieron independientes uno después de otro al pasar a descargar sus aguas directamente en el mar y tornarse con eso, cada uno de ellos, un río por cuenta propia.

[3] Archipiélago = ἅγιον πέλαγος: "Mar Sagrado". Esta consagración formal ha sido conferida al Egeo por la piedad cristiana; pero el archipiélago sigue siendo el dominio inalienable de la divinidad precristiana que es su creador mítico.

ordenó que el fuego de su anhelo — Apenas acabado de encender, se apagara? — ¿Quién torna vano su hondo deseo? — Un dios, fué un dios quien mandó su apartamiento; — Y ordenó que fuera entre sus playas — El mar, insondable, salino y alejante." [1]

El poeta que ha tomado la separación de isla e isla como símbolo del aislamiento de las almas humanas supone que la incitación queda sin respuesta, y que el hondo deseo de comunión se hace vano. Con todo, en la realidad, aunque las islas mismas han quedado en el estado en que quiso dejarlas otrora el primigenio Sacudidor de la Tierra, la incitación que intimidó a la diosa Naturaleza se encontró con una respuesta victoriosa del Hombre Mortal. El mar "insondable, salino y alejante" se ha vuelto un medio de comunicación humana por el arte y la audacia del navegante [2] —una trasformación de la naturaleza mayor que cualquiera de las que el tridente de Poseidón es capaz de producir con sus bárbaros golpes.

Illi robur et aes triplex
Circa pectus erat, qui fragilem truci
Commisit pelago ratem
Primus nec timuit praecipitem Africum
Decertantem Aquilonibus...

Nequicquam deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, si tamen impiae
Non tangenda rates transiliunt vada.[3]

¿Por qué hombres, en qué edad, fué enfrentada la incitación de Poseidón? Cabe imaginar que cuando nuestra hipotética sociedad

[1] The islands feel the enclasping flow,
And then their endless bounds they know...

O then a longing like despair
Is to their farthest caverns sent!
For surely once, they feel, we were
Parts of a single continent.
Now round us spreads the watery plain—
O might our marges meet again!

Who order'd that their longing's fire,
Should be, as soon as kindled, cool'd?
Who renders vain their deep desire?—
A God, a God their severance rul'd;
And bade betwixt their shores to be
The unplumb'd, salt, estranging sea.
(Matthew Arnold: *Isolation.*)

[2] En el lenguaje de la mitología griega, el mar Negro fué trasformado de mar "inhospitalario" (ἄξεινος) en "hospitalario" (εὔξεινος) por la heroica hazaña de los Argonautas.

[3] Horacio: *Odas*, I. 3, vs. 9-13 y 21-5. Para la significación de los epítetos "prudens", "impiae" y "non tangenda", véase el pasaje sobre la "Envidia de los dioses" en IV. C (III) (c) 1, tomo 4, *infra*.

primitiva que se había adaptado a vivir en la zona montañosa en algún punto de Asia tropezó a su tiempo con el Egeo en el curso de su hipotética marcha hacia el O., no intentó ya instalarse en el hospitalario archipiélago, tal como las sociedades primitivas en las tierras de pastos afrasiáticas no intentaron —antes que la incitación del desecamiento las impeliera a ello— instalarse en las ciénagas selvosas del Nilo o del Tigris y Eufrates. Cabe conjeturar que en las hostiles costas del Egeo los montañeses se volvieron a un lado y reconocieron las costas occidentales del continente asiático hasta que dieron con las del Bósforo o los Dardanelos, donde un continente opuesto, plenamente a la vista, los animó a aventurarse al fácil tránsito de los Estrechos. Podemos también conjeturar que, por ese paso, se habían abierto camino desde las tierras altas de Asia hasta las tierras altas de Europa antes de embarcarse sobre el Egeo, y que se habían acomodado en los lagos alpinos antes de poner los pies sobre Delos o en Santorin. Si tal sucedió, los montañeses en realidad eludieron la incitación de Poseidón en lugar de responder a ella; y a la verdad nuestros etnólogos y arqueólogos nos dicen que la incitación presentada en el Archipiélago Egeo fué enfrentada primero no por los ocupantes de los continentes inmediatamente adyacentes, sino por los aventureros más distantes que, a fin de alcanzar el mar interior, habían tenido que atravesar primero las aguas del Mediterráneo Oriental.

La más antigua huella de habitación humana en el archipiélago hasta ahora conocida por nuestros arqueólogos es el estrato neolítico en el asiento de Cnosos en Creta:

"Creta fué descubierta y ocupada por gentes de otras partes en un tiempo que no puede ser fijado precisamente, pero que no puede bajar de muchos centenares de años, y que alcanzó probablemente a algunos millares, antes que esta comunidad neolítica y su cultura fueran reemplazadas por las de la edad de bronce minoica... En las islas Cícladas... no se ha hallado nada hasta ahora que pertenezca puramente a la cultura neolítica." [1]

¿De dónde vinieron estos primeros ocupantes humanos de Creta? La etnología está en condición de proyectar cierta luz sobre este problema, ya que parece cosa comprobada que, entre los primeros habitantes conocidos de los continentes que rodean el Egeo, se daban ciertas distinciones bien claras de tipo físico. Los primeros habitantes conocidos de la zona de tierras altas de montañas de plegamiento eran "cabezas redondas"; los primeros habitantes conocidos de las praderas afrasiáticas eran "cabezas largas"; y un análisis de las más antiguas reliquias cretenses del físico humano parece indicar que

[1] Myres, J. L.: *Who were the Greeks?* (Berkeley 1930, University of California Press), p. 215.

la isla fué ocupada primeramente por entero o en lo principal por "cabezas largas", en tanto que los "cabezas redondas", aunque llegaron eventualmente a predominar, no estaban representados originariamente en la población de Creta en absoluto o bien eran sólo una pequeña minoría.[1] Estos testimonios etnológicos apuntan a la inferencia de que los primeros seres humanos que ganaron una posición en alguna parte del Archipiélago Egeo fueron inmigrantes de las praderas afrasiáticas de la costa lejana del Mediterráneo Oriental.[2] La incitación del desecamiento no podía ser eludida por los pueblos de las praderas afrasiáticas, como podía serlo, en cambio, la incitación de la excesiva población por los montañeses asiáticos, gracial al fácil paso de las tierras altas asiáticas a las europeas que ofrecía en los Dardanelos y el Bósforo el angostamiento de las alejantes aguas. Y esa inexorable incitación, a la cual algunas comunidades afrasiáticas habían respondido lanzándose a las ciénagas selvosas del Nilo y el Tigris y el Eufrates, impelió a otras comunidades afines a afrontar los terrores del mar salino, alejante, y a establecerse en el Archipiélago Egeo. La génesis de la Civilización Minoica puede así hacerse remontar a la misma causa primera que las génesis de las civilizaciones Egipcíaca y Sumérica.

Si este análisis es correcto, ofrece una nueva ilustración de la verdad de que, en las génesis de las civilizaciones, el juego recíproco entre incitaciones y respuestas es el factor que cuenta por sobre todos los demás —en este caso, por ejemplo, por sobre la proximidad—. Si la proximidad hubiera sido el factor determinante en la ocupación humana del Archipiélago, entonces los habitantes del continente más cercano —es decir, los montañeses de "cabeza redonda" de la porción asiática de la zona de plegamiento de montañas— habrían sido los primeros ocupantes de las islas del Egeo. En punto a proximidad, tenían una ventaja notable sobre los habitantes de "cabeza larga" de las praderas afrasiáticas, que estaban separados del Archipiélago Egeo por toda la amplitud del abierto Mediterráneo. Por lo visto, empero, el factor determinante no fué la proximidad sino la incitación-y-respuesta. Los pueblos de las praderas afrasiáticas tuvieron que responder a la incitación inexorable del desecamiento, en un tiempo en que los pueblos de las tierras altas asiáticas podían aún eludir la incitación de la presión del exceso de población siguiendo la línea de menor resistencia que los conducía a través de los Dardanelos y el Bósforo a las tierras

[1] Myres, *op. cit.*, págs. 44-5.

[2] Teóricamente, el testimonio ofrecido por cráneos alargados es ambiguo, ya que la "dolicocefalia" es un rasgo que la variedad "mediterránea" de la raza blanca comparte con la variedad "nórdica" —las diferencias entre ambas las da la pigmentación y no la forma del cráneo—. Así, en teoría, cualquier cráneo "dolicocéfalo" determinado puede atribuirse —a falta de pruebas en cuanto a la pigmentación del ser humano al que perteneció—, ya a un físico "mediterráneo", ya a uno "nórdico". En la práctica, empero, ciertas consideraciones geográficas e históricas nos permiten descartar la alternativa teórica de que los aborígenes "dolicocéfalos" de Creta no fueran inmigrantes "mediterráneos" de las praderas afrasiáticas, sino que fueran inmigrantes "nórdicos" de la estepa eurasiática.

altas adyacentes de Europa. De ahí que fueran los distantes afrasiáticos y no los cercanos asiáticos quienes primero afrontaron, bajo coacción, los terrores del mar, para llegar a ser así los padres de la Civilización Minoica. Fué sólo en los estadios posteriores de la ocupación humana del archipiélago cuando los montañeses de "cabeza redonda" de los continentes adyacentes llegaron a desempeñar un papel prominente. En Creta, que parece haber sido la primera de las islas que fué ocupada, los "cabezas redondas", como hemos visto, vinieron después que los "cabezas largas". Por otro lado, las Cícladas, que aparentemente no fueron ocupadas hasta una fecha muy posterior a la de la ocupación de Creta,[1] parecen haber sido ocupadas por "cabezas largas" y "cabezas redondas" concurrentemente; [2] y los testimonios etnológicos sobre este punto son confirmados por la arqueología, que halla en las Cícladas una mezcla de técnicas y motivos derivados de Libia [3] y Anatolia.[4] En términos generales, cabe decir que la primera respuesta a la incitación de Poseidón fué dada por "cabezas largas" afrasiáticos solos; pero que el trabajo iniciado por esos *pioneers* afrasiáticos fué continuado y completado por movimientos convergentes hacia el archipiélago desde el otro lado del Mediterráneo y desde los continentes adyacentes [5] —los montañeses continentales de "cabeza redonda" participaron en los últimos estadios, en parte, tal vez, por pura imitación de los navegantes mediterráneos de "cabeza larga", y en parte, quizás, porque la saturación de las tierras altas tanto en el lado europeo como en el asiático de los angostos mares forzó eventualmente a los "cabezas redondas", a su turno, a buscar una nueva salida sobre las aguas del Egeo, del que siempre se habían mantenido a distancia mientras se abría ante ellos alguna otra salida.

[1] Myres, *op. cit.*, págs. 214-5, sintetiza los testimonios arqueológicos conocidos hasta hoy. "Al presente la única serie coherente de materiales que ilustren la edad de piedra egea proviene del depósito estratificado de restos de un poblado, de veinte a veinticinco pies de profundidad, que yace bajo la construcción del 'palacio' en Cnosos. Aun esta larga serie comienza con artes materiales, modelado de vasijas, pulimento de utensilios y construcciones de adobe que están lejos de lo primitivo. Creta, por tanto, fué descubierta y ocupada por gentes de otras partes, en un tiempo que no puede ser fijado precisamente, pero que no puede bajar de muchos centenares de años, y que alcanzó probablemente a algunos millares, antes de que esta comunidad neolítica y su cultura fueran reemplazadas por las de la edad de bronce minoica... En las islas Cícladas... no se ha hallado nada hasta ahora que pertenezca puramente a la cultura neolítica."

[2] Myres, *op. cit.*, pág. 43.

[3] *e. g.*, hay un tipo de decoración en las cerámicas cretenses y cicládica tempranas que revela su derivación de los canastos de hierba entretejida de un tipo que se trenza aún hoy en África Septentrional (Myres, *op. cit.*, págs. 216-7). Parejamente, las embarcaciones cicládicas más antiguas que se conozcan parecen haber tenido como modelo las embarcaciones de la edad pre-dinástica en Egipto (Myres, *op. cit.*, págs. 217-8).

[4] Myres, *op. cit.*, págs. 228-33, a propósito de "cerámica roja".

[5] Myres, *op. cit.*, págs. 234-5.

Incitaciones Físicas en las Génesis de las Civilizaciones "con Parentesco"

Hemos examinado, pues, el juego recíproco entre incitaciones del contorno físico y respuestas a ellas en las génesis de las seis civilizaciones "sin parentesco". Cuando pasamos a las civilizaciones "con parentesco", encontramos nuestro problema complicado *a priori* por el hecho mismo de que aquí, *ex hypothesi,* hay en todos los casos una civilización más antigua en el trasfondo y de que esta civilización más antigua ha ocupado un área geográfica en la que puede estar incluído el hogar originario de la civilización "con parentesco", sea parcial o totalmente.[1]

En el caso límite —ilustrado por la relación geográfica de la Civilización Babilónica con la Sumérica—, en el que el hogar originario de la civilización "con parentesco" está incluído no meramente dentro del alcance eventual más amplio de su predecesora, sino que está realmente dentro del hogar originario de ésta, es evidente que una incitación del contorno físico no puede haber intervenido en absoluto en la génesis de la civilización "con parentesco" —excepto, quizás, en la medida en que, durante el interregno entre la desaparición de la civilización más antigua y el surgimiento de su sucesora, la cuna común puede haber recaído en su estado natural primitivo y haber incitado así a los padres de la civilización "con parentesco" a dar una repetición de la misma batalla con el contorno físico que los padres de la civilización antecedente habían dado otrora en el mismo lugar—. Hay, empero, otros casos en que podemos ver que los padres de la civilización "con parentesco" respondieron a alguna incitación del contorno físico con la que nunca se habían visto confrontados los padres de la civilización antecedente. En el caso de la Civilización Yucateca, por ejemplo, cabe ver que, aunque el hogar originario de la civilización "con parentesco" estaba incluído totalmente dentro de los dominios de la Civilización Maya antecedente tal como éstos se encontraban en su alcance máximo, no sólo era no-coincidente con el hogar originario de la Civilización Maya sino que también presentaba una incitación de carácter por entero diferente: la incitación de la capa de piedra caliza desprovista de agua, de árboles y casi sin suelo fértil (un *contrapposto* agrandado de la Tavola di Puglia italiana),[2] que contrastaba con la incitación de la región de abundante suelo fértil, empapada por las lluvias, situada al S. de aquélla, donde la agricultura tenía que luchar una guerra incesante contra la lujuria de la selva tropical.[3]

Al estar expuesta de esta suerte, en su génesis, al estímulo de un

[1] Para un panorama de las relaciones geográficas entre las varias civilizaciones "con parentesco" y sus antepasados, véase la tabla de la Parte I. C (II), en pág. 158, *supra.*

[2] Véase I. C (I) (b), pág. 153, *supra.*

[3] Véase I. C (I) (b), págs. 150-2 y también la presente sección, pág. 355, *supra.*

contorno físico nuevo y aún indomado, la Civilización Yucateca parecería ser única entre las civilizaciones "con parentesco" de su propio grupo. En los casos de todos los otros cuatro miembros de este grupo —la Civilización Hindú, la del Lejano Oriente (cuerpo principal), la Cristiana Ortodoxa y la Arábica— inclusive la parte del hogar originario de la civilización "con parentesco" que no estaba incluída en el hogar originario de la civilización antecedente no presentaba ya la incitación del suelo virgen, puesto que había sido sujetada y adiestrada, algún tiempo antes de la génesis de la civilización "con parentesco", sea por la civilización antecedente misma, sea por alguna civilización extraña que la civilización antecedente había encontrado y asimilado en el curso de su expansión. Por ejemplo, la cuenca del Yangtsé, que yacía dentro del hogar originario de la Civilización del Lejano Oriente (cuerpo principal), aunque no dentro de aquél de la Civilización Sínica antecedente, ya había sido dominada por la Civilización Sínica antes que la del Lejano Oriente llegara a existir.[1] El Dekan y la extremidad de la península india, aunque no yacían dentro del hogar originario de la Civilización Hindú, habían sido dominados por la Civilización Indica antes que la Hindú llegara a existir.[2] La meseta anatolia, que yacía dentro del hogar originario de la Civilización Cristiana Ortodoxa, aunque no dentro del de la Civilización Helénica antecedente, había sido dominada, antes que la Civilización Cristiana Ortodoxa llegara a existir, no por la Civilización Helénica misma, sino por la Hitita,[3] cuyos restos, después de su caída prematura,[4] habían sido encontrados por la Civilización Helénica y asimilados por ella. El valle inferior del Nilo, que yacía dentro del hogar originario de la Civilización Arábica,[5] aunque no dentro de aquél de la Civilización Siríaca antecedente, había sido dominado, muchísimo antes que la Civilización Arábica llegara a existir, no por la Civilización Siríaca misma sino por la Egipcíaca, que había sido encontrada luego y, eventualmente, asimilada por la Siríaca.

De esta suerte, a ninguna de esas cuatro civilizaciones "con parentesco" le tocó estar expuesta, en su génesis, a una incitación de nuevo y aún no dominado contorno físico en la parte de su hogar originario que no estaba incluída dentro del de la civilización antecedente; y cuando nos volvemos al próximo grupo —a saber, el de las civilizaciones "con parentesco" cuyo hogar originario era sólo en parte coincidente con el de la civilización antecedente, inclusive tomado éste en su alcance máximo— hallamos la misma ausencia de una incitación física en la génesis de un representante del grupo, a saber, la Civilización Iránica. Las partes del hogar originario de la Civilización Iránica que

[1] Véase I. C (1) (b), pág. 114, *supra.*
[2] Véase pág. 111, *supra.*
[3] Véase pág. 137, *supra.*
[4] Véanse págs. 126 y 138-40, *supra.*
[5] Véase pág. 93, *supra.*

yacían enteramente fuera de los dominios de la Civilización Siríaca antecedente, inclusive en el alcance máximo de éstos, eran Anatolia en una extremidad e Hindustán en la otra; [1] y estas dos regiones —que habían sido capturadas por la naciente Civilización Iránica de la Cristiandad Ortodoxa y del hinduísmo respectivamente, y que habían sido tomadas anteriormente por estas civilizaciones de la Civilización Hitita y de la Índica —habían sido dominadas por el hombre, claro está, muchos siglos antes.

En esta ausencia, empero, de una incitación física nueva en su génesis, la Civilización Iránica parece ser excepcional, dentro de su propio grupo, como parece serlo la Civilización Yucateca, en el grupo precedente, por la razón opuesta. Cuando examinamos las otras cinco civilizaciones que pertenecen al mismo grupo que la Iránica —es decir, la Mejicana, la Occidental, la Índica, la Hitita y la Helénica— hallamos que difieren de la Iránica, y coinciden con la Yucateca, en el punto que nos concierne al presente. Por ejemplo, la Civilización Mejicana concuerda con la Yucateca, no sólo en tener parentesco con la Maya, sino también en haber estado expuesta en su génesis a una incitación física —la de la meseta mejicana— que fué tan diferente como la de la península del Yucatán de la incitación de la selva tropical con que la Civilización Maya se había visto confrontada. Parejamente, nuestra Civilización Occidental estuvo expuesta en su génesis a una incitación de las selvas y las lluvias y las heladas de la Europa Trasalpina con la que no se había visto confrontada la Civilización Helénica antecedente. La Civilización Índica, en su génesis, estuvo expuesta, en el valle del Ganges, a una incitación de la selva tropical húmeda que debía confrontar a la Civilización Maya, siglos más tarde, en el otro lado del globo, pero que no había confrontado a la predecesora de la Civilización Índica en el valle del Indo.[2] La Civilización Hitita, en su génesis, estuvo expuesta, en Anatolia, a una incitación de la meseta que no había confrontado a la Civilización Sumérica antecedente, aunque, en tiempos posteriores y en lugares distantes, esta nueva incitación confrontaría asimismo tanto a la Civilización Andina como a la Mejicana. Es cierto que el contorno de meseta, tan ajeno al proletariado interno de la Civilización Sumérica en su hogar en las llanuras aluviales de la Tierra de Sennaar, puede haber sido el contorno nativo del proletariado externo, proveniente de allende la frontera capadocia del Estado universal sumérico, que desempeñó probablemente el papel principal en dar existencia a la Civilización Hitita; [3] y, en la medida en que ésta debe ser considerada como manufactura de ese proletariado, la probabilidad de que una contribución a la génesis de esta civilización hubiera

[1] Véanse págs. 92-3, *supra*.

[2] Para nuestro propósito actual, carece de importancia que la "cultura del Indo" haya sido una civilización por derecho propio o un vástago colonial de la Civilización Sumérica. (Sobre esta cuestión véase I. C (1) (b), págs. 132-3, *supra*, y Anejo III, *infra*.)

[3] Véase págs. 136-7, *supra*.

sido hecha por una incitación física de un contorno físico nuevo y todavía no dominado, debe descartarse partiendo del supuesto de que los padres bárbaros de la Civilización Hitita puedan haber estado instalados ya en su hogar de la meseta anatolia, antes que su *völkerwanderung* los llevara a las provincias anatolias del mundo sumérico en Capadocia. En el caso de la Civilización Helénica —en cuya génesis la influencia del proletariado externo fué asimismo al parecer predominante [1]— la situación se invierte. La incitación a que la Civilización Helénica estuvo expuesta en su génesis —la incitación del mar [2]— fué precisamente la misma que había confrontado a la Civilización Minoica antecedente.[3] Al mismo tiempo, esta incitación del mar era enteramente nueva para el proletariado externo de allende la frontera terrestre europea de la "Talasocracia de Minos"; y estos bárbaros continentales —aqueos y demás— enfrentaban una prueba tan grande, y triunfaban de ella, cuando se dieron al mar en la *völkerwanderung* post-minoica, como la que los *pioneers* mismos de la Civilización Minoica habían enfrentado, y vencido, cuando llevaron a cabo la primera conquista humana del Archipiélago Egeo.

Por último, llegamos a las civilizaciones "con parentesco" o "trasplantadas",[4] en el extremo de la serie opuesto al ocupado por la Babilónica, cuyo hogar originario no coincidía en absoluto con los dominios de la civilización antecedente, incluso en su alcance máximo; y hallamos, como era dable esperar, que en todos los casos se presentó aquí en sus génesis una incitación de un contorno físico nuevo y todavía no dominado. Por ejemplo, la Civilización Cristiana Ortodoxa en Rusia se vió expuesta, en su trasplante, a una incitación de selvas y lluvias y heladas que fué aún más rigorosa que la incitación similar a que se vió expuesta en su génesis la Civilización Occidental en Europa Trasalpina.[5] Así, en Rusia, la Civilización Cristiana Ortodoxa no sólo recibió un nuevo estímulo físico, como nuestra Civilización Occidental en Europa Trasalpina, sino que lo recibió en realidad en un grado más alto, que lo hacía aún más diferente de cualquiera de las incitaciones físicas jamás enfrentadas por el predecesor común helénico de estas dos civilizaciones. Parejamente, la Civilización del Lejano Oriente en la península coreana y el archipiélago japonés se vió expuesta, en su trasplante, a una incitación del mar que semejaba a la incitación que había confrontado otrora

[1] Véase págs. 120-5, *supra*.

[2] Véase pág. 117, *supra*.

[3] Véase II. C (II) (a) 2, pág. 289, y el presente capítulo, págs. 357-64, *supra*.

[4] Para la distinción entre civilizaciones "con parentesco" y civilizaciones "trasplantadas" o "vástagos", véase I. C (II), pág. 159, y II. C (II) (a) 2, págs. 299-300, *supra*.

[5] En la Europa Trasalpina los rigores del clima septentrional están templados por la proximidad del océano Atlántico y por el fluir de la corriente del Golfo, que baña las costas europeas desde Portugal hasta Noruega. A medida que se avanza hacia el E. desde la costa hacia el interior, desde Europa hacia Rusia, se va hallando que disminuye constantemente la influencia de esos factores climáticos moderadores hasta que llega un punto en que se desvanece.

tanto a los *pioneers* afrasiáticos como a los sustituidores europeos continentales de la Civilización Minoica en el Egeo,[1] pero que era por entero diferente de toda incitación que hubiera confrontado jamás a los propios predecesores de los primeros navegantes lejano-orientales, que habían creado, en un contorno continental de ciénaga y maleza, la civilización antecedente que hemos llamado Sínica.[2]

Similarmente, los refugiados filisteos del mundo minoico que hallaron asilo en la costa siria, y los nómadas hebreos y arameos que simultáneamente avanzaron sobre el interior de Siria partiendo de la estepa afrasiática, en la génesis de la Civilización Siríaca,[3] se vieron ambos expuestos a la incitación —nueva en maneras diferentes para cada uno de ellos— de tener que hacer que el desierto diera frutos mediante el riego (la misma incitación que, en la génesis de la Civilización Andina, confrontaría a los ocupantes de la tierra costera peruana).[4] Cuando llegaron a Siria provenientes del Egeo, los filisteos estaban ya bien familiarizados con la agricultura; pero habían adquirido el arte en un clima que ofrecía al labrador del suelo el rendimiento fácil de cosechas producidas por la lluvia, y eran novicios en la práctica de la agricultura en un contorno árido. A la inversa, los hebreos y arameos, al llegar de la estepa nordarábiga, estaban ya avezados a la vida en un contorno árido, pero ello como criadores nómadas de ganado y no como labradores sedentarios. Así, ambos elementos humanos intrusos, de cuya llegada a Siria, y de cuyo encuentro allí, surgió eventualmente la Civilización Siríaca,[5] tuvieron que hacer un formidable esfuerzo de adaptación a condiciones físicas desconocidas antes de que "habitaran sin temor, cada uno debajo de su vid, y debajo de su higuera",[6] en los oasis regados por las fuentes de Beersheba y Baalbek y Jericó y por los ríos de Alepo y Hamath y Damasco, tal como habían vivido antes que ellos sus predecesores en esa tierra.[7] A la verdad, la prueba fué tan severa que dejó una marca permanente en la "memoria popular" siríaca; y la eficaz respuesta a ella de la cual surgió la Civilización Siríaca fué adscripta por poetas de días posteriores, no al heroísmo

[1] Véase II. C (II) (a) 2, pág. 289, y el presente capítulo, págs. 357-64, *supra*.
[2] Para la incitación física enfrentada en la génesis de la Civilización Sínica, véase el presente capítulo, págs. 352-5, *supra*.
[3] Véase I. C (I) (b), págs. 126-7, *supra*.
[4] Véase el presente capítulo, págs. 356-7, *supra*.
[5] Véase I. C (I) (b), pág. 126, *supra*.
[6] III Reyes IV, 25.
[7] Antes del surgimiento de una Civilización Siríaca distintiva, Siria había recibido la impronta cultural de la Civilización Sumérica y había sido incluída políticamente, primero en el Estado universal sumérico (el Imperio de Sumeria y Acadia); luego en el "Estado-sucesor" local fundado, durante la *völkerwanderung* post-sumérica, por los hycsos; y finalmente en el "Imperio Nuevo" de Egipto. (Véase I. C (I) (b), págs. 127 y 130, *supra*.) Para la Civilización Siríaca abortada, parienta de la Civilización Sumérica, que los hycsos podrían haber hecho nacer si no los hubiera desviado la atracción del mundo egipcíaco, véase II. D (VII), tomo 2, *infra*.

de sus antepasados humanos, sino al poder y la misericordia de su Dios, que

"...los ha congregado de entre las naciones:
Del Oriente, y del Ocaso; del Aquilón, y del mar.
Fueron errando por el desierto sin agua; no hallaron camino de ciudad donde alojarse.
Hambrientos, y sedientos; su ánima en ellos desfalleció.
Y clamaron al Señor, cuando se veían atribulados, y librólos de sus necesidades.
Y los condujo por camino derecho, para que fuesen a ciudad de población...
Mudó el desierto en estanques de aguas, y la tierra sin agua en manantiales de aguas.
Y estableció allí a los hambrientos, y fundaron ciudad para habitarla...
Y sembraron los campos, y plantaron viñas, y dieron el fruto natural...
Alaben al Señor sus misericordias, y sus maravillas con los hijos de los hombres." [1]

Incitaciones del Contorno Humano

Con esto concluye nuestra revista de incitaciones de los contornos físicos en los orígenes de nuestras veintiuna civilizaciones. Hemos descubierto la acción de las incitaciones físicas en las génesis de cierto número de las civilizaciones "con parentesco", así como en las génesis de todas las civilizaciones de la categoría "sin parentesco"; pero es en esta última categoría, que hemos examinado primero, donde se ha destacado más claramente el papel desempeñado por las incitaciones físicas. Hemos de completar ahora la tarea a que nos hemos puesto en este capítulo examinando el fenómeno de las incitaciones del contorno humano; y aquí hallaremos que resulta conveniente comenzar nuestro estudio por las civilizaciones "con parentesco", e investigar las civilizaciones "sin parentesco" después.

En la génesis de toda civilización "con parentesco", se da, y se acepta *ex hypothesi* una incitación del contorno humano. Ella está implícita en la relación misma, que comienza con una diferenciación y culmina en una secesión.[2] La diferenciación ocurre en el seno de la civilización antecedente cuando comienza a perder el poder creador mediante el cual, en su período de crecimiento, ha inspirado otrora una lealtad voluntaria en los corazones de gentes que están bajo su superficie o más allá de sus fronteras. Cuando esto sucede, la civilización achacosa paga, por su falta de vitalidad, la pena de desintegrarse en una minoría dominante que intenta hallar un sustitutivo de su jefatura evanescente en un régimen de fuerza, y un proletariado (interno

[1] Salmo CVI, 3-7, 35-7 y 8.
[2] Véase *supra*, I. B (IV), pág. 63; I. C (I) (a), págs. 76-80; I. C (II) págs. 156-8; II. A, págs. 213-4; II. B, pág. 222.

y externo) que responde a esta incitación tornándose consciente de que tiene un alma propia y decidiendo sacarla con vida. La voluntad de represión de la minoría dominante suscita en el proletariado una voluntad de segregarse; y el conflicto entre esas dos voluntades continúa [1] mientras la civilización declinante está a punto de caer, hasta que, cuando se halla *in articulo mortis,* el proletariado rompe por fin las trabas que aún lo unen a un *ci-devant* hogar espiritual que ha quedado trasformado primero en una prisión y finalmente en una ciudad de destrucción. En este conflicto entre proletariado y minoría dominante, a medida que se desarrolla desde el principio hasta el fin, podemos distinguir uno de esos dramáticos encuentros espirituales que renuevan la obra de creación llevando la vida del universo fuera del estancamiento de otoño, a través de los dolores del invierno, al fermento de la primavera.[2] La secesión del proletariado es el acto dinámico, en respuesta a la incitación, mediante el cual se produce el cambio desde Yin a Yang; [3] y, en esta separación dinámica entre el proletariado y la minoría dominante de la civilización antecedente, nace la civilización "con parentesco".

De esta suerte, en las génesis de las civilizaciones "con parentesco", el factor de respuesta a una incitación proveniente del contorno humano es no sólo meramente visible, sino muy notable. Con este auxilio para nuestra visión, ¿podemos distinguir ahora una incitación proveniente del contorno humano, y una respuesta a ella, asimismo en las génesis de las civilizaciones "sin parentesco"?

En este campo, el estado de los datos con que se cuenta hace la investigación más difícil. En el caso de las civilizaciones "con parentesco", hemos visto que la presencia de una civilización antecedente en el trasfondo histórico produce efectos contrarios sobre el campo de investigación en regiones diferentes de éste. En lo referente al contorno físico, tiende a oscurecer la acción de las incitaciones físicas en las génesis de las civilizaciones "con parentesco", al paso que en lo referente al contorno humano destaca la acción de las incitaciones humanas. En el caso de las civilizaciones "sin parentesco", la ausencia de toda civilización antecedente produce asimismo efectos contrarios sobre el campo de investigación en la esfera humana y en la física, pero en este caso el contraste se invierte. Cuando examinamos la génesis de una civilización "sin parentesco", lo que salta a la vista es la respuesta a alguna incitación del contorno físico, porque éste es suelo virgen cuando la civilización "sin parentesco" lo enfrenta (la contingencia de que ya puede haber sido dominado por alguna civilización antecedente está excluída *ex hypothesi*). Al proseguir, empero, nues-

[1] Las fases y estados de ánimo sucesivos de este conflicto son analizados en la Parte V, *infra.*

[2] Véase II. C (II) (b) 1, *supra.*

[3] Véase la Parte II. B, *supra,* págs. 229-32, para el simbolismo de Yin y Yang; para la secesión del proletariado, véase I. B (IV), págs. 63-4, y I. C (I) (a), págs. 76-80.

tro estudio de las *génesis* de las civilizaciones "sin parentesco" en la esfera humana, y buscar luz sobre el papel que puedan haber desempeñado aquí las incitaciones provenientes del contorno humano, hallamos que la ausencia misma de una civilización antecedente, que ha facilitado nuestra investigación en la esfera física, se torna una desventaja que bien puede resultar insuperable.

Consideremos una vez más, por un momento, los orígenes de las seis civilizaciones "sin parentesco" de nuestro catálogo: la Egipcíaca, Sumérica, Sínica, Maya, Andina y Minoica. El contorno físico en el que ocurrió el milagro de la génesis ha podido aquí determinarse en todos los casos. En cada uno de los intentos nos hemos hallado siempre en condición de reconstruir la faz de la naturaleza física, tal como debe haberse presentado en aquel tiempo remoto del pasado, escudriñando su aspecto en el presente. Al seguir esa línea de investigación, nunca hemos dejado de descubrir suficientes claves —sea en el escenario mismo del suceso histórico, sea, si no, en alguna región adyacente donde la naturaleza, dejada sin tocar por Dios y por el hombre, permanece hasta estos días como estaba entonces—. Por otro lado, si tratamos ahora de reconstruir el contorno humano en que ocurrieron las génesis de estas seis civilizaciones, nos detendrá bruscamente, en el comienzo mismo de nuestra búsqueda, la escasez o, a la verdad, la ausencia casi completa de datos directos. Aquí, en lugar de la secesión, registrada históricamente, de un proletariado a partir de una minoría dominante, tal como se nos presenta en las génesis de las civilizaciones "con parentesco", lo más sustancioso que hallamos para trabajar sobre ello es sólo la hipotética mutación de una sociedad primitiva en una civilización.[1]

Dando por cierta la verdad de la hipótesis, ¿osaremos construir, sobre esta tenue base, la hipótesis ulterior de que "mutación" y "secesión", al ser morfológicamente equivalentes, son también espiritualmente afines? ¿Conjeturaremos, por ejemplo, que los *pioneers* de la Civilización Egipcíaca, al responder al contorno físico de la ciénaga selvosa del valle del Nilo, respondían también simultáneamente a una incitación humana proveniente de una generación más vieja de sus congéneres, cuya estática manera de vida primitiva debía desecharse sin contemplaciones si es que los precursores habían de aprestarse realmente para la gran aventura?[2] Sabemos con certeza que cuando

[1] Véase la Parte II, A, pág. 214, *supra.*

[2] Esta concepción de una incitación humana proveniente de la vieja generación, a la que la generación más joven debe sobreponerse antes de que pueda afrontar la incitación del contorno físico, aparece en la mitología siríaca en la leyenda de la peregrinación de cuarenta años por el yermo impuesta a los hijos de Israel por Yahué cuando, en el umbral de Canaán, les flaqueó la resolución y desearon volver a las ollas de carne y a las tareas de Egipto antes que hacer frente a los gigantescos hijos de Enac. El retraso de cuarenta años no fué ni castigo ni noviciado, sino un purgatorio. El propósito de Yahué al decretarlo fué dar tiempo para que fuera muriendo toda la generación adulta salvo los dos pilares, Caleb y Josué. El Pueblo Elegido no estaría en condición de entrar en la Tierra de

los *pioneers* de nuestra Civilización Occidental [1] respondían a la incitación física que les presentaban las selvas y lluvias y heladas de la Europa Trasalpina, respondían también simultáneamente, en su papel de proletariado de la Sociedad Helénica, a una incitación humana proveniente de la minoría dominante helénica, cuya manera de vida —que era tan estática, en su declinación, como la manera de cualquiera sociedad primitiva en su fase Yin [2]— debía sin duda ser echada por la borda si es que esos precursores occidentales habían de embarcarse sin impedimentos en su empresa. ¿Es la analogía válida? Tal vez sólo podamos decir que arroja, sobre este rincón oscuro de nuestro presente campo de investigación, un rayo de luz que al menos indica el límite más allá del cual sería apenas posible llevar la conjetura. En este punto, pues, *desistiremos* de nuestro examen de las incitaciones y respuestas en las génesis de las civilizaciones y trataremos de extraer algunas conclusiones provisionales de los resultados obtenidos hasta ahora.

Promisión hasta que la vieja generación hubiera muerto y la generación joven hubiera llegado a la virilidad. (Números XIV, especialmente vs. 28-34.)

[1] Véase I. C (1) (a), págs. 76-80, *supra*.

[2] Véase la presente Parte, II. B, págs. 221-2, *supra*.

ANEJOS

ANEJO a I. B (iv)

LA CONCEPCIÓN DE E. A. FREEMAN DE LA "UNIDAD DE LA HISTORIA"

La concepción de la "continuidad de la historia" que se critica en las págs. 65-7, *supra,* se asocia a veces con el nombre de E. A. Freeman; y algunos lectores tal vez hayan interpretado lo que es en realidad crítica impersonal de una fórmula discutible como una tácita detracción de un gran historiador. Nada más lejos que ello del pensamiento del autor; ya que, según entiende, Freeman no concibió la "continuidad de la historia" en el sentido en que se la critica aquí. Antes de dejar el tema, con todo, tal vez resulte oportuno investigar cuál fué en realidad la verdadera concepción de Freeman. En primer lugar, porque todo tema del estudio histórico sobre el que pueda haberse dirigido la luz del genio de Freeman habrá probablemente quedado iluminado por ella. Aparte eso, quien esto escribe se siente movido por una consideración personal. Que una mente de categoría menor menosprecie a una de mayor rango es siempre cosa presumida y de mal gusto; y que el autor de este Estudio menospreciara a Freeman sería asimismo un acto de ingratitud, ya que la deuda contraída al leer los *Ensayos Históricos* de Freeman siendo muchacho es de las que no tienen pago posible. Un breve examen de sus obras pertinentes bastará para que quede en claro la concepción de Freeman.

El *locus classicus* en que ella aparece es su conferencia sobre "La Unidad de la Historia". Y es de notar que, en su título, emplea la palabra "unidad", y no "continuidad"; y que la conferencia corre impresa en el mismo volumen en que se halla un conjunto de ellas titulado *Política Comparada.*[1] Además, en la frase "la unidad de la Historia" Freeman usa la palabra "Historia" en el sentido subjetivo original de investigación (la ἱστορίη jónica)[2] y no en el sentido objetivo derivado de un campo de investigación que consiste de acontecimientos que están temporalmente seriados.[3] Freeeman quiere decir, con su frase, la "unidad del estudio de los hechos históricos"; y, aunque uno de los casos que examina es aquél en que la unidad del estudio depende de la continuidad de los acontecimientos objetivos estudiados,

[1] Freeman, E. A.: *Comparative Politics* (Londres 1873, Macmillan).

[2] Herodoto llama a su obra ἱστορίης ἀπόδεξις, "la exhibición de su investigación". (Herodoto, Libro I, *ad. init.*)

[3] En los lenguajes vernáculos del Occidente moderno, las palabras "History", "Histoire", "Storia", "Geschichte", etc., se usan ambiguamente a veces en el sentido objetivo y a veces en el subjetivo. En el jónico de Herodoto se evita esta ambigüedad; y al traducir a él el título de la presente obra —"Estudio de la Historia"— sería "Estudio" y no "Historia" lo que habría que representar con la palabra jónica.

incluye también en su concepción de la "unidad de la Historia" el método comparativo de estudiar analogías y paralelos.

"Podríamos llevar la misma doctrina de la unidad de la Historia a muchas y variadas aplicaciones. He hablado hasta ahora de ramas del estudio donde su unidad cobra la forma de conexión directa, de largas cadenas de acontecimientos que están enlazados en la relación directa de causa y efecto. Hay otras ramas de la Historia que proclaman la unidad del estudio en una forma apenas menos llamativa, la de la mera analogía. El hombre es en verdad siempre el mismo; inclusive cuando no se da la sucesión directa de causa y efecto, vemos, en tiempos y lugares que se hallan todo lo remoto que se pueda unos de otros, que acontecimientos similares siguen a causas similares." [1]

Recomienda explícitamente el método comparativo de estudio, tanto en esa conferencia [2] como en el conjunto de ellas sobre *Política Comparada.* Al comienzo de éstas, habla de la invención del método en filosofía y mitología como "el mayor logro intelectual de nuestro tiempo"; [3] y en otro pasaje afirma que

"percibir certeramente las analogías,... captar las leyes que regulan la similitud esencial y no dejarse llevar por cuestiones de semejanza o bien de desemejanza que sean meramente incidentales, es la verdadera filosofía de la historia." [4]

Más aún; percibe lo que entrañan esos principios de estudio para el método del historiador.

"De algunas ramas debe saber todo, mas de toda rama debe saber algo." [5]

Freeman tuvo así la intuición y el valor de ir contra la moda —dictada por el industrialismo y el nacionalismo— a la que estaba sometiéndose la mayor parte de sus contemporáneos en obediencia a la ley de la relatividad del pensamiento histórico.[6] Fué lo bastante grande para superar esa ley, aunque su influencia sobre la generación a que él pertenecía fué tan poderosa que dominó a historiadores de la talla heroica de un Acton y un Mommsen.

Al mismo tiempo Freeman, como todos los historiadores y todos los seres humanos, estaba hasta cierto punto gobernado en su pen-

[1] Freeman, E. A.: "The Unity of History", en *Comparative Politics* (Londres 1873, Macmillan), págs. 332-3.
[2] *Op. cit.*, págs. 301-2.
[3] *Op. cit.*, pág. 1.
[4] *Op. cit.*, págs. 32-3.
[5] Op. cit., pág. 308.
[6] Véase la Parte I. A, *supra.*

samiento por el ambiente mental de su época, y particularmente por las controversias intelectuales corrientes en que figuraba como protagonista; y, como sucede a los críticos, la impetuosidad de su ataque contra los errores de sus opositores lo llevó a veces a caer él mismo en errores contrarios. En "La Unidad de la Historia", por ejemplo, atacó la división arbitraria de los estudios históricos en compartimientos estancos que era tradición establecida en el mundo occidental de sus días.[1] En detalle, atacó, en primer lugar, una división de los estudios en un "período clásico" griego y otro romano de la "Historia Antigua" (división que aún prevalecía en la Escuela de Literae Humaniores en Oxford en 1933 d. de C., ¡sesenta años después de la publicación de la conferencia de Freeman!) En segundo lugar, atacó la división en estudio de la "Grecia clásica" y la "Roma clásica" por un lado y estudio de la Sociedad Occidental por otro. Esta disposición del campo de batalla donde Freeman rompía su lanza le hizo caer, en su lucha por lograr una visión acertada, en ciertos errores de proporción y perspectiva.

Logró victoriosamente una percepción de la verdad de que la historia helénica y la occidental son filosóficamente contemporáneas —intuición ésta que, implícitamente, descarta la errónea concepción del crecimiento como movimiento cuyo curso es una línea recta.[2]

"Olvidar, si tal podemos, toda la línea de pensamiento implicada en las distinciones de 'antigua', 'clásica' y 'moderna', para proclamar osadamente que no hay lenguas que sean verdaderamente más vivientes que las falsamente llamadas muertas, que no hay porciones de la historia más verdaderamente 'modernas' que la historia de los tiempos a los que por la mera distancia *física* consideramos como 'antiguos'." [3]

Al mismo tiempo, Freeman fué llevado por el *élan* de su ataque más allá de la línea donde la relación entre la Sociedad Helénica

[1] La boga de esta concepción miope, como aquélla de la "continuidad de la historia", se explica por la relatividad del pensamiento histórico. Fué una "función" (en el sentido matemático) del renacimiento estético e intelectual que había ocurrido en la sub-sociedad constituída por los Estados-ciudad de la Italia Septentrional al final de la "Edad Media" occidental y que había sido comunicado, al comienzo de la "Edad Moderna", al resto del mundo occidental. Bajo la influencia de este renacimiento, la Historia se enfocó desde el punto de vista de la filología griega y latina, y todas las actividades de la humanidad fueron representadas sobre la carta de marear, para estudiarlas o descuidarlas, según el mapa de la historia de la literatura del estilista clásico —un cuadro en que dos breves "edades de oro", con franjas plateadas, se destacan contra un oscuro trasfondo de vulgarismo literario e impuridad lingüística—. (Para el renacimiento italiano como sombra de la Sociedad Helénica evocada por la Sociedad Occidental "filial", véase ulteriormente la Parte X, *infra*.

[2] Esta errónea concepción es tratada *supra* en I. C (III) (b). La contemporaneidad filosófica de todas las sociedades de la especie a que pertenecen la Sociedad Helénica y la Occidental es tratada en I. C (III) (c).

[3] *Op. cit.*, págs. 336-7.

y la Occidental podía ser vista en su verdadera perspectiva como relación de "paternidad" y "filiación", y llevado asimismo a adoptar una posición en la que expresó tanto su vívido caer en la cuenta del vínculo entre ellas en términos de continuidad absoluta, como una afirmación de él inevitablemente propagandista. Sin duda alguna, si el error prevaleciente de los contemporáneos de Freeman hubiera sido (tal como lo es el de sus sucesores) precisamente la suposición de que la continuidad entre la historia helénica y la occidental fué absoluta, que el ritmo de la canción no se quebró y que el *tempo* no cambió en la transición, entonces Freeman habría subrayado (y quizás subrayado en exceso), el elemento de discontinuidad en la relación entre una sociedad "paterna" y otra "filial" en comparación con el grado de continuidad que se da entre los capítulos sucesivos de la historia de una y la misma sociedad. En la realidad, claro es, Freeman luchó contra contemporáneos que, lejos de exagerar el grado de continuidad implicado en la "paternidad" y "filiación", pasaban por alto enteramente la existencia de esa relación. De ahí que Freeman se viera conducido a subrayar su realidad e importancia, y, así, conducido a exagerar el grado de continuidad implicado en su propia tesis. El pasaje siguiente ofrece un buen ejemplo de esa exageración (y de su contexto en el pensamiento de Freeman):

"Aprendemos ahora que la historia griega y la romana no se destacan solas, unidas entre sí por algún lazo especial, pero aisladas del resto de la historia del mundo, inclusive de la historia de las naciones afines. Aprendemos ahora que la historia europea, desde sus primeros resplandores hasta nuestros propios días, es un drama ininterrumpido, del que ninguna parte puede entenderse adecuadamente sin referencia a las otras que la precedieron y la siguieron. Aprendemos ahora que Roma es el centro de ese gran drama, el punto al que llevan todos los caminos, y desde el cual, igualmente, salen todos los caminos. Es el vasto lago en que se pierden todas las corrientes de la historia anterior, y del cual surgen nuevamente todas las corrientes de la historia posterior. El mundo de la Grecia independiente se alza a un lado de él; el de la Europa moderna, al otro. Pero tanto la historia del gran centro como la de sus satélites a cada lado jamás puede captarse plenamente, a no ser desde un punto de vista lo bastante amplio para abarcar todo el grupo, y para mostrar las relaciones de cada uno de sus miembros con el centro y entre sí." [1]

Esta expresión exagerada del grado de continuidad entre la historia helénica y la occidental traicionó a Freeman haciéndole incurrir en dos apreciaciones erróneas.

En primer lugar, desechó, como alucinación, el fenómeno de la

[1] Freeman, E. A.: "The Unity of History", en *Comparative Politics* (Londres 1873, Macmillan), pág. 306.

evocación de "sombras" de la vida de una sociedad "paterna" en la vida de una sociedad "filial" —fenómeno que es uno de los rasgos sobresalientes de la morfología de la historia, aunque no aparece bajo el visor hasta que se aprehende correctamente la naturaleza de la "paternidad" y "filiación"—.[1] Freeman revela esta ceguera en un pasaje como el que sigue:

"[La] posición [de Roma] en la historia del mundo...es ininteligible para quienes quiebran la unidad de la historia con barreras artificiales de 'antiguo' y 'moderno'. Mucho de lo que en una vista somera de las cosas pasa por mera imitación, por mero reavivamiento artificial, fué en verdad tradición perdurable e ininterrumpida." [2]

El lenguaje mismo de la segunda oración revela una extraña parcialidad. El esfuerzo creador de volver a suscitar algo que ha desaparecido es presentado como actividad menos noble y menos valiosa que la retención de algo que nunca ha cesado de estar ahí. Y sin embargo, a la postre, la "tradición" misma es meramente una forma de imitación de especie más pasiva y más débil que la imitación que Freeman menosprecia; y si se reemplazara esa palabra "tradición" por su sinónimo "supervivencia", para señalar la antítesis con "reavivamiento", se tornaría evidente que en la frase de Freeman los verdaderos valores están en realidad invertidos. Tal vez, inconscientemente, Freeman y su escuela preferían las "supervivencias" a los "reavivamientos" por la razón subjetiva de que las "supervivencias" les ofrecían el placer intelectual y estético de perseguir —tal imaginaban— la continuidad de ésta y aquella hebra a medida que su color aparecía y se desvanecía y aparecía otra vez en la textura de seda tornasolada de los encadenamientos históricos. Este agradable ejercicio de la fantasía ha llevado a veces a los historiadores que se han dado a él a vanidades fuera de lugar y a estériles controversias.

El elocuente pasaje inicial de *El Sacro Imperio Romano* es un brillante ejemplo de esas vanidades:

"Entre los que en agosto de 1806 leyeron en los periódicos ingleses que el emperador Francisco II había anunciado a la Dieta su renuncia a la corona imperial, fueron pocos probablemente los que meditaron en que llegaba a su fin la más antigua institución política del mundo. Tal era, con todo. El imperio al que extinguió una nota expedida por un diplomático en las orillas del Danubio, era el mismo que el hábil sobrino de Julio César había ganado para sí, contra las potencias de Oriente, bajo los acantilados de Actium; y que había conservado casi inalterados, a través de dieciocho siglos, y a través de los mayores cambios en exten-

[1] Para un examen de este fenómeno, véase la Parte X, *passim, infra.*
[2] *Op. cit.*, págs. 325-6.

sión, en poder y en características, un título y unas pretensiones de los que estaba ausente desde hacía mucho todo sentido. Ninguna otra cosa vinculaba tan directamente el mundo viejo al nuevo —ninguna otra cosa desplegaba tantos contrastes extraños del presente y el pasado, y resumía en ellos tanto de la historia europea." [1]

Bryce presenta la institución que llegó a su fin en 1806 d. de C., como descendiente carnal en línea directa de la institución que había sido establecida en 31 a. de C. después de la batalla de Actium, y presenta al último Sacro Emperador Romano Habsburgo como sucesor lineal de César y Augusto. El autor insiste en que esa ostensible continuidad es el tema de su libro; y sin embargo el libro mismo expone ante la mente del lector un tema que es el exacto contrario de esa tesis. Vuelve inteligible la historia del Sacro Imperio Romano haciendo evidente que ese espectro que se desliza sobre el escenario de la historia occidental no era, después de todo, el Imperio Romano mismo, sino su sombra; y explica la paradoja de que el emperador Francisco fuera el sucesor legítimo del emperador Augusto mostrando que lo era por una forzada ficción jurídica. Bryce tenía un gran libro que escribir, y lo escribió en el estilo grande de su época. Pero es grande a pesar de la vanidad corriente de continuidad que había cautivado su imaginación y le había movido en realidad, quizás, a tomar la pluma; y no a causa de ella.

Otros ejemplos de controversias estériles en que el fuego fatuo de la "continuidad" engañó a historiadores del tiempo de Freeman, son la disputa sobre si las comunidades autónomas que surgieron en las ciudades de la Italia Septentrional en la transición de la Alta Edad Media a la Baja Edad Media de la historia occidental fueron supervivencias, o "meros reavivamientos", de las municipalidades autónomas cuya existencia se conocía en esas mismas ciudades bajo el Imperio Romano primero; y la no menos acerba disputa sobre la cuestión de si los griegos que lucharon en la Guerra de Independencia contra los turcos en 1821-9 descendían físicamente de los griegos de la era de Pericles o de "meros eslavos grecizados" que habían sustituído a la antigua población de Grecia durante la Alta Edad Media. En esas dos controversias, los testimonios históricos con que se cuenta parecen estar decididamente a favor de la hipótesis de un "reavivamiento"; pero bajo la influencia del prejuicio de que "la mera imitación, el mero reavivamiento", es en alguna manera cosa de menos monta que la "tradición perdurable e ininterrumpida", los partidarios del "reavivamiento" fueron denunciados por sabios patriotas griegos e italianos como enemigos extranjeros que buscaban malévolamente despojar a dos antiguas naciones de algunos de los bienes más valiosos de sus camaranchones;

[1] Bryce: *The Holy Roman Empire* (7ª ed., Londres 1884, Macmillan), pág. 1.

y se lanzó intrépidamente a la acción, como contraataque, una hipótesis de "supervivencia", pese a los testimonios históricos.

La segunda apreciación errónea en que incurrió Freeman, traicionado por su afirmación exagerada de la continuidad de la historia, fué su equiparar con la "historia universal" las historias de las dos sociedades particulares, la Helénica y la Occidental, que había fundido en su imaginación por no haber llegado a captar la relación exacta en que realmente se hallaban la una frente a la otra. Enunció con vigor característico esa apreciación:

"La historia de Roma es la historia del mundo europeo. En Roma es donde van a perderse los primeros Estados del mundo europeo; a partir de Roma cobran ser todos los Estados del mundo europeo posterior. El verdadero significado de la historia de Roma como rama de la historia universal, o más bien la absoluta identidad de la historia romana con la historia universal, sólo puede ser entendida plenamente prestando especial atención a las edades de la historia de Europa por lo común más descuidadas." [1]

Y con todo, a pesar de pasajes como el recién citado, Freeman no se entregó por entero a ese segundo error. En el fondo de su mente advertía en todo momento que existían otros mundos con otras historias fuera de los límites del mundo helénico y del occidental y más allá del campo de la historia helénica y occidental. Además, se percató de que, en ese paisaje histórico más amplio, la "unidad de la historia" podía distinguirse aún, y que era distinguible allí, no ya en manera alguna bajo la forma de una continuidad de hechos objetivos, sino enteramente bajo la de similitudes en tendencia y estructura.[2]

"La historia europea forma un todo en el sentido más estricto, mas entre la historia europea y la asiática la conexión es sólo ocasional e incidental. La fortuna del Imperio Romano no tuvo efecto sobre las revoluciones internas del Califato Sarraceno, y aún menos efecto sobre el dominio momentáneo de la Casa de Gengis o del Imperio Mogol en la India. Y sin embargo, la manera en que cayeron en pedazos el imperio europeo y sus varios reinos tiene su paralelo exacto en aquellas distantes monarquías orientales." [3]

[1] Freeman, *op. cit.*, pág. 327.

[2] En ese contexto, empero, menosprecia más bien la "mera analogía" por contraste con las "largas cadenas de acontecimientos que están enlazados en la relación directa de causa y efecto". (*Op. cit.*, pág. 333, citada *supra.*)

[3] *Op. cit.*, pág. 333. En la pág. 333-5 examina otro paralelo: la tendencia del prestigio de "Estados universales" tales como el Imperio Romano y el Califato Árabe a pervivir más allá de su poder material, con tal fuerza que los "Estados-sucesores" mismos que han tomado violentamente el poder material para sí son incapaces de pasarse sin alguna forma de legitimación dada por los "gobernantes del

De este pasaje podemos conjeturar que si, en la época de Freeman, los historiadores occidentales hubieran tenido a su disposición tanto conocimiento de la historia de otras sociedades además de la Helénica y la Occidental como el que poseemos en nuestra generación, Freeman habría caído en la cuenta de que la historia helénica y la occidental abarcaban sólo una fracción del campo de la historia universal, y que al igualar la relación entre ellas con "continuidad" *sans phrase* y esforzarse por extender las dos historias, así erróneamente fundidas, hasta abarcar el campo entero, estaba cayendo en una errónea concepción del crecimiento, como movimiento cuyo curso es una línea recta, de la que debía haberlo emancipado su apreciación del método comparativo de estudio.

Y baste esto para ser justos con Freeman, y rendirle tributo de admiración.

NOTA ADICIONAL

Cabe observar que en la época de Freeman las historias de dos de las cuatro sociedades no-occidentales vivientes —a saber, la Islámica y la Hindú—, y también las historias de dos sociedades extintas —la Siríaca y la Índica— que eran, respectivamente, "paternas" de aquéllas, eran considerablemente menos conocidas que hoy; que el conocimiento de las historias de las sociedades Egipcíaca, Sumérica, Babilónica, Maya, Centroamericana y Andina era en su tiempo aún tan rudimentario como para resultar prácticamente inservible a los fines del estudio comparativo; y que la existencia de las sociedades Minoica e Hitita era no sólo desconocida sino también insospechada (como lo era también la existencia de la "cultura del Indo", si ésta resulta ser un representante independiente de la especie). Por otra parte, Freeman poseía el material necesario para estudiar la historia bizantina —y hacía uso de él— sin apreciar por lo visto su significación para la morfología de la historia universal. Además, pasó por alto la historia sínica y la lejano-oriental, aunque, si se hubiera preocupado por estudiarlas, le hubieran sido casi tan accesibles como al historiador occidental de 1933, ya que el material que había sido comunicado a los estudiosos occidentales por las magníficas investigaciones y publicaciones de los misioneros jesuítas en China durante el siglo *circa* 1675-1775 d. de C. no ha crecido o mejorado apreciablemente desde aquel día hasta el de hoy. (Sobre este punto, véase Hudson, G. F.: *Europe and China* (Londres 1931, Arnold), págs. 326-7.)

¿Cuál fué la razón por la que Freeman no explotó para el fin del estudio comparativo este gran cuerpo accesible de conocimiento sobre la historia sínica y lejano-oriental? Su descuido de este valioso recurso es puesto de relieve por el buen uso que le habían dado, inmediatamente después de que se hubiera descubierto, sus predecesores Voltaire y Gibbon. Voltaire da el lugar de honor; en su *Histoire des Mœurs*, a la Sociedad Sínica y a la del Lejano Oriente; y es imposible leer *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* sin percatarse de

---

mundo" nominales a quienes han suplantado *de facto*, pero que siguen siendo *de jure* las solas fuentes y conferidores de la autoridad legal.

que un imperio contemporáneo de escalas y pretensiones iguales estaba declinando y cayendo en otro rincón del mundo —y esto aunque el Celeste Imperio sólo entra en el relato de Gibbon incidentalmente, a propósito de las migraciones de hunos y mogoles—. Así, entre los estudiosos occidentales cien años antes del tiempo de Freeman, tal como entre los estudiosos occidentales hoy, había "en el ambiente" interés por la historia sínica y la lejano-oriental. ¿Fué el *penchant* del siglo XVIII por la sinología reemplazado por el *penchant* del siglo XIX por los estudios sánscritos? ¿O ha de hallarse la explicación del fenómeno en la sensibilidad de los movimientos del plano cultural frente a los movimientos del plano político? ¿Fué el cambio en la actitud de los estudiosos occidentales hacia la cultura sínica y la lejano-oriental, desde un temple de respeto y curiosidad a una postura de menosprecio e indiferencia, efecto indirecto de la revolución en las relaciones políticas entre el Imperio Manchú y las potencias occidentales que había ocurrido entre los tiempos de Gibbon y de Freeman?

En ese intervalo, los "bárbaros del mar del Sur" habían tomado el Celeste Imperio por asalto, y habían abierto los puertos chinos al comercio occidental por la fuerza de las armas y compelido al gobierno imperial manchú a otorgar a los gobiernos occidentales y a sus súbditos los privilegios extraterritoriales, en los "puertos de tratado" recién abiertos de China, que el gobierno imperial otomano ya les había concedido en las *Échelles du Levant:* Antes de las guerras y tratados de 1839-61, los "celestiales" habían sido aceptados por los "bárbaros del mar del Sur" más o menos según su propia valuación, esto es, como personajes superiores. En menos de un cuarto de siglo los papeles se habían invertido, y los occidentales se habían establecido en China como minoría privilegiada en medio de una manada de "indígenas". ¿Podía esperarse que los historiadores occidentales que habían visto revelarse en sus días la mano del Señor en esta derrota de los paganos perdieran el tiempo explorando sendas "indígenas", cuando podrían dedicarse a trazar el gran camino real a lo largo del cual el Pueblo Elegido había viajado desde Grecia, pasando por Roma, hasta la Tierra de Promisión en el Occidente? *Ex Oriente lux?* Una falacia desenmascarada. Después de todo, "¿puede, acaso, venir algo bueno de Nazareth?"

Algún cambio tal de concepción, causado por el triunfo del nacionalismo y el industrialismo en las mentes de los historiadores europeos, puede tal vez explicar la paradoja de que un Freeman descuidara un campo de estudio histórico comparativo que había sido asiduamente cultivado por un Gibbon y un Voltaire.

Para un examen autorizado del "eclipse del prestigio cultural chino" en el siglo XIX, véase ulteriormente Hudson, *op. cit.*, págs. 327-8.

ANEJO I a I. C (1) (b)

EL CISMA DEL MUNDO IRÁNICO Y LA INCORPORACIÓN DE LA SOCIEDAD ARÁBICA A LA IRÁNICA

La Diferenciación de los Mundos Iránico y Arábico durante el Interregno Post-siríaco.

En las págs. 92-6, *supra*, hemos observado que, después del interregno post-abasida, en que se disolvió la Sociedad Siríaca, surgieron dos sociedades nuevas, ambas "filiales" de la Siríaca, en lugares diferentes de los abandonados dominios siríacos. Hemos llamado a esas dos sociedades hermanas Arábica e Iránica, respectivamente; y hemos trazado una comparación entre ese par de sociedades islámicas "filiales" de la Siríaca y el par de sociedades cristianas —la Ortodoxa y la Occidental — que son "filiales" de la Sociedad Helénica. Nuestra comparación, empero, ha destacado una diferencia importante entre las respectivas historias de esos dos pares de sociedades de la segunda generación; y mientras que esa diferencia no era estrictamente pertinente para el fin del capítulo en que fué sacada a luz, puede resultar de cierta importancia, con todo, para nuestro Estudio de la Historia. Por ello quizás sea conveniente proseguir la investigación en el presente Anejo.

Aquella diferencia en las historias del par de sociedades cristianas y el par de sociedades islámicas puede recapitularse como sigue. Las dos sociedades cristianas, una vez que se diferenciaron y separaron una de otra durante el interregno, continuaron luego siguiendo sendas distintas. El intento llevado a cabo por nuestra Sociedad Occidental para incorporar en sí por fuerza la Cristiandad Ortodoxa durante la Edad Media, en el curso de las Cruzadas, resultó frustrado; y sólo se ha intentado la empresa nuevamente dentro de los últimos dos siglos y medio (e intentado, esta vez, con mayor éxito, en la medida en que el Occidente ha sido lo bastante prudente para abstenerse, en esta segunda ocasión, de imponerse sobre la Cristiandad Ortodoxa por la violencia, y se ha contentado con abrirse camino pacífica y gradualmente mediante la atracción que nuestra cultura occidental moderna ha ejercido sobre los corazones y las mentes cristiano-ortodoxos). En ese respecto, la historia de las relaciones entre la Sociedad Iránica y la Arábica ha cobrado un giro visiblemente diferente. En efecto; ya en el primer cuarto del siglo XVI de la era cristiana, cerca de doscientos cincuenta años después del surgimiento de las dos sociedades islámicas a partir del interregno post-abasida, la Sociedad Iránica tomó la ofensiva contra la Arábica y alcanzó una victoria decisiva.

Tomó esa ofensiva, y alcanzó esa victoria, un Estado particular entre aquellos por los que la Sociedad Iránica había llegado a estar

formada; y ese Estado fué el Imperio Otomano. Como resultado de las conquistas otomanas de Siria y Egipto (en 1516-17 d. de C.) y Argelia (en 1512-19 d. de C.), casi la totalidad del mundo arábico con la excepción de Marruecos quedó incorporada al mundo iránico. La ocupación otomana de El Cairo en 1517 d. de C. fué análoga, en la historia islámica, a la captura de Constantinopla por los cruzados en 1204 d. de C.; pero hubo una diferencia vital en lo que siguió, ya que el acto otomano de agresión en el siglo XVI de la era cristiana resultó en la anexión de la sociedad hermana por un período de no menos de cuatrocientos años, mientras que la Cuarta Cruzada fué tan ineficaz como vergonzosa. Así, en tanto que la Cristiandad Ortodoxa disfrutó de mil años de vida independiente entre su surgimiento del interregno post-helénico hacia el final del siglo VII y su incorporación pacífica en la "Gran Sociedad" del mundo occidentalizado de los tiempos recientes a partir del último tramo del siglo XVII, la Sociedad Arábica sólo disfrutó de su independencia durante unos dos siglos y medio (aproximadamente 1275-1525 d. de C.) antes que fuera incorporada forzosamente a la Sociedad Iránica por los Osmanlíes, a fin de absorberla en el mundo islámico suní unido que ha existido desde el siglo XVI de la era cristiana hasta el día de hoy.

Esta aguda divergencia entre las historias respectivas de las dos sociedades islámicas y las dos cristianas requiere evidentemente explicación. ¿Cuál fué la razón por la que tuvo éxito la ofensiva otomana contra el mundo árabe en el primer cuarto del siglo XVI? En un pasaje anterior (en las págs. 93-4) hemos dicho por anticipado que los Osmanlíes se vieron virtualmente forzados a la conquista del mundo arábico, en esta coyuntura, por consecuencia de un cisma religioso en el seno de la Sociedad Iránica a la que los Osmanlíes mismos pertenecían; y que ese cisma tuvo principio mediante la inesperada y revolucionaria resucitación del shiísmo como fuerza política militante por Ismail Shah Safawí (*dominabatur* 1500-24 d. de C.). En otras palabras, la incorporación del mundo arábico a una parte —a saber, la parte otomana— del mundo iránico, fué la consecuencia de una repentina, violenta y desgarradora convulsión social que sobrecogió primero al mundo iránico mismo. En el presente Anejo hemos de reconstruir, con mayor detalle, la concatenación de hechos que desvió así, abruptamente y por sorpresa, el curso de la historia islámica.

Quizás convenga que prolonguemos esta investigación señalando, una vez más, hasta qué punto fué completamente inesperado el curso de la historia islámica en el siglo XVI.

Hasta cerca del año 1500 d. de C., la segregación y diferenciación entre las nacientes sociedades Arábica e Iránica mostraba todos los signos de persistir y, en verdad, de volverse más agudamente acentuada. Geográficamente, había surgido entre los dos mundos una

frontera claramente definida; y esa frontera se extendía, continua, desde las aguas del océano Índico en el golfo Pérsico hasta las del Mediterráneo en el golfo de Alexandretta. La provincia de Irak, que había sido la provincia metropolitana del Califato Abasida, había quedado yerma desde el saco de la ciudad imperial de Bagdad por los mogoles en 1258 d. de C.; y consiguientemente el valle inferior del Tigris y el Eufrates se había trasformado en una barrera positiva, en lugar de ser un vínculo entre las regiones situadas a cada lado de él. Más hacia el N. O. la línea del Eufrates, en el sector entre la estepa nordarábiga y la cordillera del Tauro, se había convertido una vez más en la frontera militar que había sido anteriormente, durante unos siete siglos, en la edad romana. A partir del siglo I a. de C. hasta el siglo VII de la era cristiana, los romanos habían sostenido la línea del Eufrates, primeramente contra los arsácidas y luego contra los sasánidas. Desde la última parte del siglo XIII en adelante, los mamelucos de Egipto sostuvieron la misma línea fluvial contra los mogoles y sus sucesores. Por último, entre el Eufrates y el Mediterráneo, el mundo arábico estaba aislado, por la barrera del Tauro, de los territorios que la Sociedad Iránica naciente había conquistado en Anatolia [1] de la Cristiandad Ortodoxa, en tanto que Anatolia misma se hallaba unida al cuerpo principal del mundo iránico mediante Azerbaiján.

Así, la frontera geográfica entre esos dos mundos estaba claramente definida de uno a otro extremo hacia 1500 d. de C.; y el aislamiento geográfico de las dos regiones situadas a cada lado de esa línea había sido acompañado, como hemos visto, por una divergencia en el desarrollo político y cultural de las dos sociedades que crecían separadamente en esas dos diferentes cunas geográficas. En política, la Sociedad Arábica miraba retrospectivamente hacia el Califato Abasida, en tanto que la Sociedad Iránica miraba hacia el Imperio nómada eurasiático de Gengis Kan. En cultura, la Sociedad Arábica seguía siendo fiel a la lengua árabe clásica, en tanto que la Sociedad Iránica había descartado el árabe para favorecer el persa como vehículo literario profano. En realidad, en todos los aspectos

[1] Esta conquista iránica de Anatolia había comenzado, durante el interregno postabasida y pre-iránico, con la irrupción de los invasores bárbaros turcos selyúcidas a Anatolia, desde la estepa eurasiática, vía Irán, en la segunda mitad del siglo XI de la era cristiana. El proceso fué completado en los siglos XIV y XV por los Estados-sucesores turcos de los selyúcidas anatolios y en lugar primero y principal por los osmanlíes (de quienes hablaban sus correligionarios, por consiguiente, como los "ghazis de Rum": perífrasis con la cual son descritos por lo común los osmanlíes en las memorias del emperador Baber (*vivebat* 1483-1530). Véase Baber, Zahir-ad-Din Muhammad: *Memorias*, traducidas al inglés por Beveridge, A. S. (Londres 1922, Luzac, 2 vols.), vol. 2, pág. 564. ["Ghazi" es, entre los musulmanes, un campeón guerrero; "Rum" es el término indefinido que los musulmanes han aplicado variablemente a los europeos, a los pueblos del Imperio Bizantino, y, como en ese perífrasis, a los selyúcidas del Asia Menor.—*N. del T.*]

importantes de la vida social, la diferenciación entre la Sociedad Iránica y la Arábica parecía, hacia 1500 d. de C., definitiva.

Además, aunque ambas sociedades se estaban extendiendo geográficamente con gran vigor, ninguna de ellas mostraba inclinación alguna a trasgredir seriamente el terreno de la otra. La Sociedad Arábica dirigía su expansión a través del Sahara hacia el África Tropical y a través del océano Índico hacia Indonesia. La Sociedad Iránica se extendía partiendo de Anatolia hacia la Europa Sudoriental, partiendo del Hindustán hacia el Dekan, y partiendo de Trasoxania por sobre la estepa eurasiática; pero hasta el final del siglo XV de la era cristiana las dos sociedades hermanas estuvieron, por así decirlo, de espaldas la una a la otra, y rara vez chocaron entre sí. Sus trasgresiones mutuas hasta aquella fecha pueden contarse con los dedos de una mano. Las invasiones de Siria por ejércitos mogoles en los años 1260, 1281, 1299-1300 y 1303, y por Tamerlán en 1400-1, pueden clasificarse como incursiones iránicas en los dominios arábicos; y podemos considerar como incursión arábica en los dominios iránicos la ocasión en que el sultán mameluco Beybars derrotó a los mogoles en Abulusteyn en los retiros montañeses del Tauro y ocupó Cesarea en la meseta anatolia en 1277 d. de C. Pero esas incursiones fueron excepcionales. Por lo general, ambas sociedades navegaron manteniendo la distancia entre una y otra desde mediados del siglo XIII de la era cristiana hasta el comienzo del XVI.

El siguiente punto por observar es que, aunque durante ese período los mundos arábico e iránico estuvieron más o menos aislados uno de otro, la intercomunicación entre las diferentes partes de cada uno de ellos se mantenía activamente. En el mundo arábico, en el siglo XIV de la era cristiana, el hombre de Estado y filósofo Abenjaldun circulaba libremente desde su lugar natal en Túnez hasta Fez y Granada en una dirección y hasta El Cairo y Damasco en la otra; y parece haberse sentido casi igualmente a gusto en cualquiera de esos asientos locales de la cultura arábica.[1] Similarmente, en la zona iránica, el poeta y filósofo Muhammad Jelal-ed-Din (*vivebat* 1207-73 d. de C.), no tuvo dificultad alguna en migrar de su lugar de nacimiento en Balk, en la cuenta del Oxo-Yaxartes, a Konia, en Anatolia, donde se instaló tan sólidamente que se lo recuerda hasta hoy como rumí, y no como balkés. Con pareja facilidad, un soldado de fortuna turco como Ertogrul,[2] el padre de Osmán, el epónimo de los osmanlíes, pudo atravesar el mundo iránico desde la franja trasoxana de la estepa eurasiática hasta la escarpa nordoccidental de la meseta anatolia, en tanto que otros aventureros eurasiáticos, encaminándose en dirección diferente, pudieron atravesar con la misma facilidad el Afganistán, a fin de buscar y encontrar for-

[1] Para la carrera de Abenjaldun, véase ulteriormente III. C (II) (b), tomo 3, *infra*.

[2] Para la migración de Ertogrul, véase ulteriormente II. D (V), tomo 2, *infra*.

tuna en la India, desde los días de Mahmud de Gazna hasta los de Baber de Ferghana. En realidad, hasta la generación de Baber el Timúrida (*vivebat* 1483-1530 d. de C.), de Ismail Shah Safawí (*dominabatur* 1499/1500-1523/4 d. de C.) y del sultán otomano Selim I (*imperabat* 1512-20 d. de C.), esa intercomunicación social activa entre las diferentes partes del mundo iránico —una sana circulación de la sangre en el cuerpo social— continuó sin intermisión.

Desde el remoto dominio que habían forjado para sí en las provincias europeas de la Cristiandad Ortodoxa, los "ghazis de Rum" otomanos miraban aún hacia el corazón del mundo iránico en busca de luz y guía intelectuales. El sultán otomano Bayaceto II (*imperabat* 1481-1512 d. de C.), padre de Selim I e hijo de Mahomet II, mantenía correspondencia con los teólogos y hombres de letras de Khurasán, entre quienes se incluían el poeta Yamí y el doctor suní Farid-ad-Din Ahmad-i-Taftazani, el "jeque del Islam" de Herat a quien hizo dar muerte Shah Ismail en 1510 d. de C. por no prestarse a rendir devoción de boca al credo shií.[1] El gobernante timúrida de Herat, el sultán Husayn ibn Mansur ibn Bayqara (*regnabat* 1468-1506 d. de C.), fué el patrono de Yamí, y su patronazgo no se limitó a la literatura persa. En efecto, fué el ministro de Estado del sultán Husayn, Amir Alí Shir Nawaí (*decessit* 1501 d. de C.), quien reunió en torno de él un círculo literario que creó una nueva literatura turca sobre el modelo persa; y si bien este movimiento literario turco en Khurasán fué una planta artificial y efímera, que no sobrevivió mucho a las tormentas políticas y religiosas siguientes a que Khurasán estuvo expuesto, tuvo un efecto permanente al estimular el crecimiento de otra literatura turca, en el lenguaje turco-otomano afín, en el extremo opuesto del mundo iránico.[2]

En trueque de esos dones culturales,[3] la corte de Constantinopla dió asilo al príncipe Badí-az-Zaman, el hijo del sultán Husayn Bayqara, después de la invasión de Khurasán, alrededor de 1507, por los nómadas usbegas de la estepa eurasiática.[4] Y hay otros casos, además, de concesiones recíprocas entre las dos extremidades del

[1] Browne, E. G.: *A Literary History of Persia,* vol. 4 (Cambridge 1928, University Press), pág. 69. En el primer volumen del *Munsha'at-i-Salatin* de Firidun Bey —una colección de documentos de Estado compilada en 1574 d. de C. e impresa en Constantinopla en 1858—, se han conservado cartas de Bayaceto a Yamí, Farid-ad-Din, y otros hombres de lucimiento intelectual de Khurasán.

[2] Para la influencia del círculo literario de Amir Alí en Herat sobre la literatura turca otomana, véase Browne, *op. cit.*, vol. 3, págs. 398-9 y 422-3.

[3] Para el logro cultural de los Timúridas, véase ulteriormente II. D (v), tomo 2, *infra.*

[4] Para la invasión usbega, véanse págs. 409-14, *infra.* Badí-az-Zaman halló asilo con Shah Ismail en primer lugar, y fué llevado desde Tabriz a Constantinopla por el sultán Selim cuando los Osmanlíes evacuaron a Tabriz después de su ocupación momentánea de la capital safawí en 1514 d. de C. (Véanse las págs. 422-4, *infra.*)

mundo iránico. Mientras las inspiraciones literarias y los refugiados políticos viajaban hacia el O. desde Khurasán hasta Rum,[1] la técnica y los técnicos "rumíes" viajaban hacia el E. desde la Europa Sudoriental hasta Khurasán y Trasoxania. El emperador timúrida Baber habla repetidamente en sus *Memorias* de su empleo de la disposición de batalla "rumí": una formación de carros, unidos unos a otros por cadenas, con grupos de fuego de artillería y mosqueteros situados en los intervalos entre ellos.[2] Estos arreglos tácticos

1 [V. n. del t. al final de n. 1, pág. 386. En lo sucesivo emplearé "rumí" entrecomillado cuando la palabra designe a los musulmanes del Asia Menor.]

2 Esa misma formación militar fué empleada en el siglo XV de la era cristiana por los husitas en Bohemia; y el parecido en el detalle entre los campamentos fortificados husitas y mogoles es demasiado próximo para ser fortuito —a pesar de lo remotas que están las llanuras bohemias de las de la India Septentrional—. Puesto que sabemos, por Baber mismo, que esa formación, tal como la usó en la India, provenía de una fuente otomana, cabe conjeturar que los husitas, por su parte, la obtuvieron en la misma región. El medio de comunicación en este caso fué sin duda Hungría, el vecino sudoriental de Bohemia, que, a lo largo del siglo XV, estuvo en relaciones políticas y militares íntimas con Bohemia por un lado y con el Imperio Otomano por otro. Sea como fuere, ello es que la formación de batalla "rumí" fué cosa tan nueva, y por ello tan eficaz, cuando la introdujeron los husitas en Europa Occidental, como cuando la introdujo Baber en la India. Estaba planeada, claro está, para desbaratar la caballería pesada que era en aquel tiempo el arma principal tanto del mundo occidental como del iránico. La combinación de los carros con artillería y mosqueteros era precisamente lo que podía esperarse de los osmanlíes, dada su tradición nómada y su aptitud para la técnica occidental.

El conde de Lützow describe como sigue la táctica de campamento fortificado empleada por las fuerzas husitas en Bohemia, durante su guerra contra los cruzados anti-husitas (*bellum gerebatur circa* 1419-36 d. de C.), por iniciativa del jefe husita Zizka (*vivebat circa* 1378-1424 d. de C.):

"El jradba vozová ('Wagenburg', fuerte de carros o campamento de carros), caso de no ser invento de Zizka por entero, llegó a ser característica importante de la guerra de Bohemia del todo gracias a él. De las descripciones escasas y contradictorias que han llegado hasta nosotros, parece ser que los carros o carretas de los ejércitos bohemios se ataban entre sí mediante fuertes cadenas de hierro, y se usaban luego no sólo para la defensa, sino también para movimientos ofensivos. Todos los guerreros, excepto los pocos jinetes, así como las mujeres y niños que acompañaban a los ejércitos, hallaban protección en esos carros, que se formaban generalmente para el momento de la batalla en cuatro líneas o columnas. Estaban cubiertos por acero o hierro —acorazados, para emplear un término moderno—, y se colocaba a los mejores tiradores al lado del conductor de cada uno de ellos. En caso de derrota, los carros formaban lo que era prácticamente un parapeto fortificado. Cuando se emprendía un movimiento ofensivo, los conductores de los carros intentaban flanquear al enemigo por un lado de la línea de batalla, y, después que los hombres de Zizka se hubieron habituado a guerrear, a menudo lograban hacerlo. Cabe observar que las anchas llanuras de Bohemia, que entonces —como ahora— no estaban casi cruzadas por zanjas o cercas, ofrecían grandes ventajas para este nuevo sistema de guerrear. Parece que Zizka también prestó atención a las armas de fuego, ya que los tiradores selectos que colocó al lado de los conductores se volvieron pronto el terror de los alemanes, gracias a la precisión de su fuego, mientras que las pocas y toscas piezas de campaña que acompañaban a los ejércitos bohemios eran, con todo, muy superiores a cualquier cosa que los alemanes y otros enemigos pudieran entonces llevar a la batalla

fueron superentendidos para Baber por un aventurero "rumí" llamado Mustafá,[1] quien incurrió en los celos del jefe de armas oficial de Baber, Ustad Alí Qulí.[2] La técnica otomana que se abrió camino hacia el E., no fué, por otra parte, exclusivamente militar. Baber menciona un medicamento "rumí";[3] y, tres generaciones antes,[4] cierto Salah-ad-Din Musa Cadí-zada-i-Rumí[5] fué uno de los sabios que compilaron para el príncipe timúrida Ulug Beg[6] el famoso sistema de tablas astronómicas que se completó en 1437-8 d. de C.

Debe añadirse que no había, en el interior de ninguno de nuestros dos mundos, ninguna segregación regional de comunidades sobre base lingüística; ya que, aunque tanto el turco como el persa se hablaban en el mundo iránico, y tanto el bereber como el árabe en el mundo arábico, las lenguas vernáculas bereber y turca eran simplemente los idiomas vulgares del campo y la corte; y no disputaban las pretensiones del árabe y el persa, en sus esferas geográficas respectivas, de ser los vehículos de las transacciones oficiales y de las obras de arte literarias. En el mundo iránico, en el paso entre los siglos XV y XVI de la era cristiana, el uso literario de la lengua turca estaba aún en su infancia; y esta literatura naciente en el idioma vulgar no era un síntoma de nacionalismo lingüístico o regional en el sentido occidental moderno. Es hecho notable el que los dos torvos antagonistas, Ismail Shah Safawí y Selim Padishah Osmanlí, fueran ambos tanto poetas como hombres sanguinarios. Pero a los ojos occidentales es quizás aún más notable que Ismail, el fundador político de la "Persia moderna", siguiera la moda nueva de Amir Alí Shir Nawaí al escribir sus versos casi exclusivamente en el idioma turco, que era su lengua vernácula, mientras que Selim, el soberano de "Turquía", persistió en escribir casi exclusivamente en persa.[7]

De esta suerte, hasta aproximadamente 1500 d. de C., los mundos arábico e islámico estaban más o menos aislados uno de otro, mientras que al mismo tiempo cada uno de ellos era sustancialmente una unidad en sí. Este estado de cosas, empero, fué radical y permanentemente trastornado por la carrera de Ismail Shah Safawí, el resucitador del shiísmo como fuerza política militante.

---

contra ellos." (Lützow, Conde Francisco de: *Bohemia: An Historical Sketch* (Londres 1896, Chapman & Hall), págs. 184-9).

[1] Para las referencias de Baber a Mustafá Rumí o a la formación "rumí" de batalla, véanse las *Memorias*, ed. Beveridge, vol. 2, págs. 469, 550, 564, 635.

[2] Baber, *ed. cit.*, vol. 2, pág. 550. Del nombre y profesión de Alí Qulí podría aventurarse la conjetura de que era un refugiado shií de Anatolia que había entrado al servicio de Shah Ismail y había sido trasferido después al de Baber.

[3] Baber: *Memorias, ed. cit.*, vol. 2, pág. 657.

[4] Baber era chozno de Tamerlán o Timur, Ulug Beg fué su nieto.

[5] Browne, *op. cit.*, vol. 3, pág. 386.

[6] Para el patronazgo por Ulug Beg de la investigación astronómica, véase ulteriormente II. D (v), tomo 2, *infra*.

[7] Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 12-13.

El Eclipse de la Shiah

A fin de comprender el carácter revolucionario de la obra de Shah Ismail, es preciso que recordemos la historia de la Shiah antes de la época de aquél.

Hasta el momento de la dramática entrada de Shah Ismail en escena, la supervivencia del shiísmo en los mundos iránico y arábico debe haber parecido a observadores suníes inteligentes no ser realmente más que una de las curiosidades de la historia: una reliquia del pasado que sólo podía tener poca o ninguna importancia para el futuro. El shiísmo que había sobrevivido al interregno post-abasida en grietas y rincones de Dar-al-Islam, era en realidad pecio y echazón de un movimiento que pertenecía al último capítulo de la historia de la extinta Sociedad Siríaca y que reflejaba las condiciones sociales de aquella edad ahora obsoleta.

En su origen, la Shiah era la facción de una de las casas mecanas rivales que pretendían el Califato en una querella doméstica por los despojos de la victoria entre los primitivos conquistadores árabes musulmanes, que habían reunido bajo un mando único los vastos territorios abarcados otrora por el Imperio Aqueménida antes de la intrusión helénica en el mundo siríaco. Luego, cuando la Casa de Alí hubo sido vencida en la competencia por el Califato, primeramente por la Casa de los Omeyas y finalmente por la de Abás, la Shiah perpetuó todavía su propia existencia, en su papel ya estereotipado de personificación de ambiciones frustradas, al ampliar su base e identificarse con la reacción de los súbditos no-árabes del Califato contra el ascendiente árabe. Las más importantes de esas comunidades no-árabes eran la de los iranios, en las provincias orientales del Imperio Árabe, y la de los bereberes en las occidentales; y, de esas dos, los iranios eran el grupo de más alta cultura y con más consciencia de sí. En consecuencia, bajo el régimen abasida de Bagdad, desde la última parte del siglo VIII de la era cristiana en adelante, hallamos al shiísmo intentando continuamente propagarse hacia el Irán en una dirección y hacia Mogreb en la otra, a partir de su plaza fuerte originaria en el Bajo Irak, que era un punto de reunión de los elementos arameos, iranios y arábicos de la cultura siríaca.[1]

En el Irán, la versión shií (zaidí) del Islam, y no la suní, fué la adoptada por los iranios alejados en el retiro de las provincias caspias cuando abandonaron tardíamente el zoroastrismo de sus antepasados, en los siglos IX y X de la era cristiana; [2] y en el siglo X

[1] Véase la nota por el profesor H. A. R. Gibb al final de este Anejo.

[2] Compárese con la conversión de los bárbaros teutónicos de la "tierra de nadie" allende las *fronteras europeas del Imperio Romano*, al *cristianismo arriano*, y no al católico, en el siglo IV de la era cristiana. En estos dos casos cabe distinguir el resultado de dos tendencias convergentes: una, por parte de disidentes o bárbaros de más allá de las fronteras, a mantener alguna apariencia de individualidad en la forma en que eventualmente sucumben ante una civilización que se extiende, cuando no pueden evitar sucumbir ante ella en alguna medida; y la otra, por

esos dailamíes recién convertidos dieron una dinastía shií, los Buyíes, que invadió todo el Irán Occidental y descendió sobre el Irak e impuso su voluntad a los califas abasidas de Bagdad.[1] En Mogreb, un principado shií que se mantuvo durante casi dos siglos (788-985 d. de C.) entre el resto del Califato Omeya en la Península Ibérica y los dominios abasidas sobre el resto del mundo siríaco, fué fundado en Marruecos en 788 d. de C. por un Alida, Idris ibn Abdallah, después de haber intentado avanzar contra los abasidas en Medina, y haber fracasado en ello. En el mismo tiempo aproximadamente, un principado jariyí ["disidente"] que pervivió durante siglo y medio (761-908 d. de C.) fué fundado en el *hinterland* de Ifriqiyah por un aventurero persa llamado Rustem que logró la adhesión de los bereberes cenetes.[2] Los rustémidas extendieron su mando o influencia desde la costa de Argelia hasta el *hinterland* de Trípoli, y cortaron la comunicación por tierra entre los califas abasidas de Bagdad y sus lugartenientes aglábidas en Túnez.[3] Por último, en 909 d. de C., tanto los aglábidas suníes como los rustémidas jariyíes fueron reemplazados en Ifriqiyah y su *hinterland* por los fatimíes, que hicieron su fortuna ganando la adhesión de los bereberes Katama, tal como los rustémidas habían hecho la suya ganando la de los cenetes.[4] El verdadero fundador de la potencia fatimí en Ifriqiyah fué el jefe de una organización shií de propaganda en Siria, que se daba a sí mismo el nombre de al-Mahdí Abu Muhammad Ubaydallah, y pretendía ser descendiente de Alí y Fátima a través del Séptimo Imán —aunque su verdadero nombre era, según los adversarios de los fatimíes, Said ibn al-Husayn ibn Abdallah ibn Maymun al-Qaddah, y se reputaba que su abuelo Abdallah, que había creado la organización de propaganda heredada por al-Mahdí, no era verdaderamente descendiente de Alí, sino meramente el hijo

---

parte de una religión minoritaria desfavorecida o perseguida, a abandonar el interior del mundo al que pertenece y buscar compensación ganando nuevos conversos en la periferia. (Para esta última tendencia, compárese con los movimientos centrífugos de los "viejos creyentes" cristiano-ortodoxos rusos a partir del centro hacia la circunferencia del Imperio Ruso, de los Padres Peregrinos en ultramar, y de los mormones en Utah (véase II. D (VI), tomo 2, *infra*), y la expansión de las religiones siríacas —judaísmo, cristianismo, Islam— en olas concéntricas (véase II. D (VI), tomo 2, Anejo, *infra*).)

[1] Véase II. D (VII), Anejo (VIII), tomo 2, *infra*.

[2] Para la secta ibadí que es una supervivencia de la potencia jariyí que creó otrora y mantuvo el principado rustémida, véase ulteriormente II. D (VI), tomo 2, *infra*.

[3] Los confederados de los Rustémidas en el *hinterland* de Trípoli fueron sus correligionarios jariyíes, los bereberes de Yabal Nafusah. (Véase Gautier, E. F.: *Les Siècles Obscurs du Maghreb* (París 1927, Payot), págs. 294-6.) Compárese con el encierro de los dominios cartagineses de mar a mar por la potencia númida durante el siglo II a. de C.

[4] Para los rasgos comunes reiterativos de estos principados shiíes y jariyíes de Mogreb —la llegada de un aventurero del Levante y su adopción como jefe por algún pueblo bereber local—, véase Gautier, *op. cit.*, pág. 312.

de un oculista nacido en la ciudad de Ahuaz, en la provincia irania de Khuzistán.

En 969 d. de C. los fatimíes, a la cabeza de sus secuaces Katama, lograron conquistar Egipto y la Siria Meridional (país que tendía en esa época a compartir la fortuna política de Egipto); y por un tiempo pareció como si no sólo el Califato Abasida de Bagdad sino el sunismo mismo pudiera ser anonadado por una convergencia de victoriosas potencias shiíes provenientes de todos los puntos cardinales. Los cármatas, que eran correligionarios de los fatimíes,[1] habían levantado en Arabia una potencia militar, y militante, que aterrorizó las regiones fronterizas de Siria y el Irak durante cerca de un siglo (*circa* 890-990 d. de C.). En 930 d. de C. los cármatas saquearon realmente la Meca y se llevaron la Piedra Negra de la Kaaba. Al mismo tiempo, el Irak y el Irán Occidental estaban bajo el dominio de los Buyíes shiíes, que imponían a los Califas Abasidas de Bagdad su política. Llegó a haber realmente cuarenta semanas, en 1058-9, en las que, en Bagdad mismo, la "jutba" [2] se recitó en nombre del califa fatimí Mustansir.[3] Esto no era, empero, el resultado de fraternización alguna entre los secuaces shiíes iranios dailamíes de los buyíes y los secuaces shiíes bereberes Katama de los fatimíes en una *unión sacrée* contra el Califato abasida y el ascendiente árabe. En efecto, el amo temporario de Bagdad que dió ese pasajero reconocimiento a las pretensiones de los fatimíes no fué un buyí, sino un efímero jefe guerrero turco que ocupó temporariamente Bagdad después del derrocamiento de los buyíes, en 1055-6, por los selyúcidas. Los buyíes diferían en religión de los fatimíes, así como de los cármatas, en cuanto pertenecían a la rama zaidí,[4] o del Sexto Imán, de la Shiah, y no a la del Séptimo Imán; y, aparte consideraciones religiosas, hallaron que su interés político radicaba en mantener a los califas abasidas en su trono en Bagdad como títeres manipulados por ellos mismos; y por eso, mientras permanecieron en el poder, rechazaron sin vacilación las pretensiones de los fatimíes al Califato. A decir verdad, esas pretensiones no fueron ni siquiera reconocidas por los cármatas, quienes disputaron por las armas contra los fatimíes la posesión de Siria. Debido a ese fracaso en hacer causa común, las tres potencias shiíes que habían surgido simultáneamente en el siglo X de la era cristiana

[1] Los fatimíes y los cármatas eran correligionarios en el sentido más preciso de la palabra, ya que eran ambos adherentes de la forma ismailí, o del Séptimo Imán, del shiísmo, creada por Abdallah ibn Maymun. El fundador de los cármatas, Hamdan Qarmat, fué uno de los misioneros de Abdallah, en tanto que fué nieto suyo el fundador de los fatimíes.

[2] Cierta oración que lee el játib, generalmente los viernes, en el rezo de mediodía. [*N. del T.*]

[3] Lane-Poole, S.: *A History of Egypt in the Middle Ages*, 2ª ed. (Londres 1914, Methuen), págs. 138-9.

[4] Los misioneros shiíes que habían convertido a Dailam haciéndole dejar el zoroastrismo en los siglos IX y X de la era cristiana habían sido zaidíes.

perdieron la oportunidad para asegurar el triunfo del shiísmo que se ofreció entre la entrada de los fatimíes en El Cairo en 969 d. de C. y la entrada de los selyúcidas en Bagdad en 1055 d. de C. Luego, el poder político del shiísmo retrocedió en el mundo siríaco con la misma rapidez con que había avanzado antes.

Este colapso político del shiísmo era un hecho consumado antes del final del interregno (*circa* 975-1275 d. de C.) que medió entre la quiebra del Califato Abasida y el surgimiento, de entre sus ruinas, de las nacientes sociedades Arábica e Iránica, que se hallaban frente a la difunta Sociedad Siríaca en la relación de "paternidad-y-filiación". En Ifriqiyah el sunismo volvió a ganar primacía frente al shiísmo *circa* 1044-6, cuando el caudillo de los bereberes sanagas, en quienes los fatimíes habían delegado su autoridad en sus dominios originarios después de conquistar el Egipto, se rebeló contra su soberano, abjuró de la doctrina shií, y aceptó investidura de manos del califa abasida en Bagdad. Los siguientes amos bereberes de Mogreb y Andalucía —los almorávides (*circa* 1056-1147 d. de C.) y los almohades (*circa* 1130-1269 d. de C.)—, siguieron la práctica bereber ya establecida de expresar su autoconsciencia política bajo forma religiosa; mas, entre esos bárbaros exteriores del Sahara y el Atlas, la forma tomada por esa expresión no fué el shiísmo, sino una exageración de la ortodoxia suní.[1] En el Irán, parejamente, los turcos selyúcidas de la estepa eurasiática, que derrocaron y reemplazaron a los buyíes iranios del Dailam, fueron tan fieles al sunismo y hostiles al shiísmo como sus contemporáneos y correlatos bereberes almorávides en Mogreb. El golpe final al shiísmo se dió cuando el Califato Fatimí fué extinguido en Egipto mismo por Saladino en 1171 d. de C., como resultado de la competencia por el dominio de Egipto entre el Reino Franco de Jerusalén y los sucesores de los selyúcidas en Siria y el Yazira.[2]

Después de ello, el shiísmo sobrevivió como fuerza política sólo en grietas y rincones de Dar-al-Islam.

En las tierras altas del Yemen, por ejemplo, la forma zaidí del shiísmo se afirmó en época temprana, y se ha mantenido allí hasta el día de hoy, como expresión religiosa de un particularismo local: la reacción del montañés contra el hombre de las tierras bajas, del cultivador contra el nómada, de la vieja cultura del Yemen contra la cultura *parvenue* del Hedjaz.[3] Los imanes zaidíes actuales, que han

[1] Este contraste entre el shiísmo de los relativamente cultos katamas y el sunismo de sus parientes y sucesores, más bárbaros, los almorávides y los almohades, puede compararse, en la historia de la *völkerwanderung* teutónica durante el interregno post-helénico, con el contraste entre el arrianismo de los godos y el catolicismo de los francos y anglos.

[2] Esta competencia había comenzado con la invasión de Egipto por el rey Amaury de Jerusalén en 1163 d. de C.

[3] Se ve, pues, que el papel del shiísmo en el Yemen no carece de parecido con su papel en el Irán.

reinado en Sana desde el final de la primera ocupación otomana en 1633 d. de C., son los sucesores de los imanes rasidas que fundaron un principado shií en el retiro más remoto de Sadah, ya en 893 d. de C.; y, en el momento en que el shiísmo se derrumbaba políticamente en Mogreb y el Irán, todo el Yemen, incluso Sana, fué conquistado por la dinastía shií de corta vida de los Sulayíes (*circa* 1037-1101 d. de C.).

Por otra parte, la secta ismailí o del Séptimo Imán de la Shiah, que había tenido la máxima importancia política en al menos la mitad de Dar-al-Islam cuando los fatimíes y los cármatas estaban en la cima de su poder, se restringió, antes del fin del siglo XII de la era cristiana, a dos grupos de refugios montañeses —uno en el Irán Septentrional sobre las escarpas meridionales de la cadena de Elbruz, y el otro en la Siria Septentrional en el Yabal Ansariyah—, que estaban en poder de un remanente de los ismailíes que llegaron a ser notorios bajo el nombre de "asesinos".[1] Y los "asesinos" sobrevivieron apenas al interregno post-abasida y pre-iránico. Sus refugios iranios fueron reducidos a sumisión por el conquistador mogol Hulagu alrededor de 1255; y la momentánea recuperación de la ciudadela de Alamut por el último "Gran Maestre" de la "Orden", Rukn-ad-Din Khurshah, en 1275-76, tuvo por resultado, simplemente, la extirpación de la secta en el Irán por el sucesor de Hulagu, Abaqa. Los refugios montañeses sirios de la secta fueron reducidos por los mamelucos egipcios en 1270 d. de C. Desde entonces, los ismailíes han estado representados por la rama siria de la secta, que ha sobrevivido a la pérdida de su independencia y ha continuado viviendo en la oscuridad, y por una diáspora en la India, donde, en condiciones sociales y psicológicas nuevas, los descendientes de los "asesinos" han sufrido su asombrosa trasformación en la mansa "nación de tenderos" que paga el "penique de Pedro" [2] al Agha Kan bajo el nombre de juayas.[3]

En el último cuarto del siglo XIII de la era cristiana, cuando el interregno post-abasida comenzaba a acercarse a su fin, y las nacientes sociedades Arábica e Iránica empezaban a surgir, casi los únicos

[1] Los "asesinos" eran una rama militante de los ismailíes que fueron organizados por Hasan-i-Sabah alrededor de 1090 d. de C. Su método de acción era el asesinato de los príncipes; y llevaron a cabo su obra con toda imparcialidad, ya que la lista de sus víctimas comprende su correligionario ismailí el califa fatimí al-Amir, a quien asesinaron en 1130 d. de C., así como a una cantidad de suníes y cristianos. La palabra misma "asesinar" proviene del nombre de los "asesinos", y éste deriva a su vez del haxix o humos de cáñamo, con que sus "desesperados" solían embriagarse antes de llevar a cabo sus atentados. Para Hasan-i-Sabah y los "asesinos", véase Browne, E. G.: *A Literary History of Persia*, vol. 2 (Londres 1906, Fisher Unwin), págs. 201-11, y Yule, Sir Henry: *The Book of Ser Marco Polo*, 3ª ed. (Londres 1903, Murray, 2 vols.), vol. 1, págs. 139-48).

[2] Alusión a un viejo tributo inglés, de un penique anual, que se pagaba a la sede de San Pedro. [*N. del T.*]

[3] Para los juayas, véase ulteriormente II D (VI), tomo 2, *infra*.

adherentes desembozados del shiísmo que aún cabía hallar dentro de las fronteras de Dar-al-Islam eran los zaidíes en el Yemen y los imaníes —esto es, los seguidores de la secta de la Shiah del Duodécimo Imán, en cuanto opuestos a los ismailíes del Séptimo Imán—, que se mantenían aquí y allí: por ejemplo, en el Yabal Amil, en el extremo meridional de la cadena del Líbano en Siria, en las provincias árabes orientales de Bahrayn y Hasa, y en Hilla en la vecindad de los lugares santos shiíes, en la plaza fuerte originaria del shiísmo en el Bajo Irak.[1] Una razón que hizo sobrevivir a esos imaníes cuando los ismailíes se hundieron, fué que, en notable contraste con los ismailíes, los imaníes estaban obligados a la no-violencia por la naturaleza misma de sus especiales creencias;[2] y, por consiguiente, no suscitaron persecución alguna por parte de la mayoría suní entre la que tenían que vivir. En ese tiempo, ningún observador podría haber sospechado que esta secta imaní de Shiah estaba destinada a lograr por la violencia un gran renacimiento político del shiísmo dos siglos después.

Durante los doscientos años que trascurrieron aproximadamente entre la emergencia de las sociedades Arábica e Iránica a partir del interregno y el comienzo de la carrera de Ismail Shah Safawí en el último año del siglo XV de la era cristiana, el shiísmo debe haber parecido una causa perdida tanto sobre la base de los testimonios externos como *a priori* —esto último porque, como hemos observado ya, las condiciones sociales gracias a las cuales había medrado durante los primeros pocos siglos después de la Héjira habían sido por entero superadas; y sobre la base de testimonios externos, porque era evidente que en cuanto a números la Shiah, que en su apogeo nunca había sido más que una fuerte minoría, había menguado ahora hasta ser una fracción insignificante de la comunidad islámica.

Respecto a la consideración *a priori*, la revista que hasta aquí hemos realizado de la historia del shiísmo ha destacado el hecho de que, hacia el final del siglo XIII de la era cristiana, los motivos que habían suscitado y sostenido el movimiento shií durante los primeros tres siglos del Islam habían sido puestos fuera de acción por cambios radicales de las circunstancias. La atracción personal para reparar los agravios de la desheredada y perseguida Casa de Alí había perdido mucho de su efecto en el tiempo en que una línea de califas que al menos pretendían descender de Alí y Fátima había disfrutado de dos siglos de poder y prosperidad como gobernantes de Egipto, que era la provincia más deseable de todo el legado de los primitivos conquistadores musulmanes árabes con, tal vez, la sola excepción del Irak. En el año 1171

[1] Para un ritual diario que se celebraba en Hilla por los shiíes imaníes en el siglo XIV de la era cristiana, véase III. C (II) (b), Anejo I, tomo 3, *infra*.

[2] El punto central de la doctrina imaní era el deber (simbolizado en el ritual diario que se menciona en la nota precedente) de aguardar pasivamente el advenimiento del "Imán Esperado", en lugar de intentar producir el Milenario (como lo intentaron los ismailíes por la fuerza humana).

d. de C., en que el gobierno fatimí en Egipto fué extinguido por Saladino, la usurpadora Casa de los Omeyas había estado extinta ya por 160 años, incluso en su último refugio en Andalucía, en tanto que la también usurpadora Casa de Abás no pasaba de languidecer en Bagdad como potencia títere cuyos hilos eran manejados por shiíes iranios o por bárbaros turcos. Después de la anonadadora catástrofe del saqueo mogol de Bagdad en 1258 d. de C., era por completo imposible pensar que, al final de cuentas, la Casa de Abás se había beneficiado apreciablemente, en comparación con la fortuna de la Casa de Alí, por aquella usurpación del Califato en 750 d. de C. que tanto había amargado a la Shiah en su tiempo. La sombra del Califato Abasida, mantenida en El Cairo por los mamelucos egipcios para conveniencia propia desde 1261 d. de C. en adelante, no era objeto de envidia, sino más bien de piedad, como prueba de lo hondo que había caído la otrora poderosa Casa de Abás.

Y si la atracción personal o dinástica del shiísmo había sido efectivamente paralizada por esos cambios completos en la fortuna de las familias, la atracción racial o nacional se había vuelto de todo punto tan obsoleta como aquélla. Hacia el año 1300, el ascendiente de los árabes sobre las poblaciones iranias y bereberes en los dominios del *ci-devant* Imperio Árabe había dejado por entero de existir por cinco siglos bien completos; y, en el curso de ellos, se habían invertido en los hechos los papeles de "señor" y "paria". Bajo los regímenes Idrisida, Rustémida y Fatimí en el oeste, y los regímenes Tahirida, Safárida, Samánida y Buyí en el este, los antiguos súbditos bereberes e iranios de los árabes habían disfrutado, a su turno, del gobierno sobre sus antiguos amos árabes. Hacia 1300 d. de C., aun este capítulo de historia era cosa del pasado,[1] y todos los pueblos del abandonado

[1] El ascendiente político efectivo de las dinastías iranias en las provincias orientales del Califato Abasida, entre Bagdad y las costas de la estepa eurasiática, duró apenas más de dos siglos (*circa* 825-1025 d. de C.), alrededor de la transición del Estado universal al interregno siguiente; pero este reavivamiento político iranio fué sólo una manifestación superficial de un reavivamiento cultural mucho más profundo y mucho más duradero. La gran edad de la literatura persa comenzó en el tiempo mismo en que, tanto sobre la meseta irania como sobre la cuenta del Oxo-Yaxartes, los gobernantes iranios pasaban el cetro a nómadas turcos eurasiáticos. Pero los grandes hombres de letras hallaron en esos príncipes extranjeros de lengua turca, desde Mahmud de Gazna en el siglo XI de la era cristiana hasta los Timúridas en el XV, sus patronos más apreciadores, con lo que resultó que la nueva civilización que surgió en esas regiones después del interregno fué fundamentalmente "iránica" en su trasfondo cultural. Es por cierto una de las curiosidades irónicas de la historia que la gran edad de la literatura persa, que comenzó en el momento en que el régimen político de los Samánidas y Buyíes iranios fué reemplazado por el mando de aventureros bárbaros turcos, llegara a su fin en el momento en que, en el paso entre los siglos XV y XVI de la era cristiana, el gobierno de los Timúridas turcos fué sustituido por el de los Safawíes, que era heraldo de una restauración política irania (a pesar del hecho de que los Safawíes mismos eran ostensiblemente turcomanos). Sobre la base de los datos empíricos, parece como si los iranios fueran incapaces de llegar a la grandeza en literatura y en política simultáneamente. (Para el papel histórico de la gran literatura persa del interregno

Califato —árabes, bereberes e iranios por igual— estaban bajo el mando de bárbaros intrusos provenientes de la "tierra de nadie" de allende las fronteras; turcos y mogoles nómadas de la estepa eurasiática y bereberes salvajes del Sahara y el Atlas. Así, toda la situación política y psicológica que primero había suscitado el shiísmo, para mantenerla luego, en los primeros siglos del Islam, se había desvanecido ahora; y, guiándose por la misma señal, cabía considerar hoy que el shiísmo se había vuelto un anacronismo.

Se lo podía también desechar, como mera reliquia inerte del pasado, sobre la base numérica. En el Mogreb, el shiísmo no había dejado ninguna huella de su antiguo dominio político. En Egipto, donde los Fatimíes habían reinado durante dos largos siglos con todas las oportunidades necesarias para utilizar su poder político con fines de propaganda religiosa, y con toda la incitación para sus súbditos de atender sus propios intereses materiales adoptando la religión de la dinastía reinante, el shiísmo ganó a lo que parece una posición singularmente pequeña entre la población.[1] Al menos, no ha quedado testimonio alguno de ninguna oposición religiosa local, que fuera formidable o persistente, a la expulsión del último califa fatimí shií por el intruso suní, Saladino, y ninguna huella de alguna prolongada supervivencia subterránea del shiísmo en el país, una vez barrida la dinastía shií. Lejos de ello; el trabajo que se dieron los conquistadores ayúbidas de Egipto para lograr el beneplácito de los califas abasidas de Bagdad, y la compleja ficción de gobernar a Egipto en nombre de un califa abasida refugiado, prontamente introducida y asiduamente mantenida por los sucesores mamelucos de los ayúbidas, son hechos históricos que sugieren que, al día siguiente del derrocamiento de los Fatimíes, el Egipto no sólo asintió pasivamente a la sustitución del régimen shií por uno suní sino que era positivamente suní, antes que shií, en sus sentimientos.[2]

Un hecho histórico aún más llamativo es la debilidad numérica de la Shiah en el Irán en vísperas de la conquista de éste por Shah Ismail, durante la primera década del siglo XVI de la era cristiana. Este hecho lo atestiguan varias líneas convergentes de datos. Por ejemplo, en el tiempo del poeta Yamí (*vivebat* 1414-92 d. de C.), la provincia de

---

post-siríaco y pre-iránico como secuela de la cultura siríaca, véase ulteriormente II. D (III), tomo 2, *infra.*)

[1] El único califa fatimí de Egipto que parece haberse dedicado a la propaganda religiosa fué Hakim (*imperabat circa* 996-1020); y la versión peculiar del shiísmo ismailí que Hakim lanzó a la circulación, con su propia persona en el centro del panorama, sobrevive hoy, no en Egipto sino en Siria, como la religión de los drusos. (Para los drusos véase ulteriormente II. D (VI), tomo 2, *infra.*)

[2] Hubo un movimiento tendiente a una restauración fatimí, en 1184 d. de C., que sofocó Saladino. El profesor H. A. R. Gibb, quien ha llamado la atención del autor sobre este hecho, sugiere que "probablemente el peligro inminente de las Cruzadas pesó más que el entusiasmo religioso en ganar el apoyo popular para Saladino y su dinastía (tal como el temor de los bizantinos puede haber desempeñado cierto papel en la aceptación egipcia de los Fatimíes dos siglos antes).

Khurasán parece haber sido predominantemente suní, como lo había sido en la edad de los samánidas y los selyúcidas (aunque Bagdad era ahora quizás predominantemente shií); [1] y cuando el príncipe timúrida de Herat, Husayn ibn Mansur ibn Bayqara (*regnabat* 1468-1506), mostró cierta proclividad hacia el shiísmo, lo contuvo su ministro de Estado, el hombre de letras turco Amir Alí Shir Nawaí (*decessit* 1501 d. de C.).[2] Parejamente, cuando Ismail conquistó la ciudad de Tabriz, la capital de Azerbaiján, en 1501/2 d. de C., se le informó por los doctores de la ley shiíes locales que los dos tercios de la población eran suníes, y esos mismos doctores de la ley shiíes intentaron (aunque sin éxito) disuadir a su militante correligionario de imponer a la mayoría de sus conciudadanos suníes, por la fuerza de la espada, conformidad pública al shiísmo.[3] Cuando Ismail conquistó la provincia de Fars en 1503 d. de C., cierto número de doctores de la ley suníes de la ciudad de Kazarun fueron muertos; [4] y sus colegas de Herat (con inclusión del mismo "jeque del Islam" suní local) compartieron la misma suerte cuando Ismail conquistó la provincia de Khurasán en 1510 d. de C.[5] La debilidad numérica de la Shiah en el Irán en esa época la atestigua también en otra forma la escasez de obras teológicas shiíes en Tabriz en el año 1501/2 d. de C., cuando se las requirió para la instrucción de la mayoría suní convertida por fuerza; [6] y, aún más notablemente, la escasez de teólogos shiíes por todos los territorios del Imperio Safawí creado por las conquistas de Ismail. Esa escasez fué tan extrema que, durante el siglo XVI de la era cristiana, el gobierno safawí halló necesario importar teólogos shiíes al Irán de los dos refugios montañeses shiíes imaníes en el Yabal Amil y Bahrayn, a pesar de la barrera lingüística que separaba a esos representantes de habla árabe del shiísmo de los conversos de habla persa a quienes debían instruir.[7] Y si tal era la debilidad del shiísmo al comienzo del siglo XVI, en el Irán, ella era mayor *a fortiori* en las regiones distantes adonde la joven Civilización Iránica se había propagado recientemente. En Anatolia, por ejemplo, cuando el padishah otomano Selim (*imperabat* 1512-20 d. de C.) ejerció represalias contra la extirpación por fuerza de la Sunnah en Irán con una matanza al por mayor del elemento shií en los dominios otomanos, el número de víctimas se estimó por autoridades contemporáneas en la baja cifra de 40.000.[8]

[1] Véase Browne, *op. cit.*, vol. 3 (Cambridge 1928, University Press), páginas 510-11.

[2] Browne, *op. cit.*, vol. 3, pág. 456, según Baber, ed. Beveridge, vol. 1, pág. 258.

[3] Browne, *op. cit.*, vol. 4 (Cambridge 1928, University Press), págs. 22 y 53-4.

[4] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 55.

[5] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 63; véase también Haydar Duglat, Muhammad: *Tarikh-i-Rashidi*, traducción inglesa por Elias, N. y Ross, E. D. (Londres 1895, Sampson Low & Martin), págs. 235-6.

[6] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 54.

[7] Véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 360 y 427-8.

[8] Véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 71-3. La matanza de los shiíes anatolios por el sultán Selim parece haberse perpetrado en 1514 d. de C.

No se trata tampoco de que el shiísmo fuera débil numéricamente sólo durante los cinco siglos que terminaron en la generación de Shah Ismail. Durante este largo período intermedio, como durante los cuatro primeros siglos del Islam, no fué el shiísmo —como lo sería a partir de la generación de Shah Ismail— la principal expresión de una consciencia social irania. Durante ese período intermedio, la consciencia social irania había hallado expresión, no en la religión sino en la literatura; y, al menos ostensiblemente, las principales figuras de la historia literaria persa, desde Firdusi (*vivebat circa* 930-1020 d. de C.)[1] hasta Yamí (*vivebat* 1414-92 d. de C.)[2] inclusive, no fueron shiíes sino suníes.[3]. Si bien el shiísmo siguió siendo endémico en el Irán, y, a decir verdad, se volvió endémico por todo el mundo iránico, más allá de los estrechos límites de la meseta irania se lo consideró, por lo visto, durante esos siglos, como una fe obsoleta que reflejaba las condiciones desvanecidas del pasado, antes que como algo vital en la vida contemporánea del joven cuerpo social iránico.

La naturaleza de las relaciones entre el shiísmo y el sunismo en el mundo iránico después del surgimiento de la nueva sociedad a partir del interregno post-abasida nos cuenta la misma historia, al menos en la medida en que puede verificarse la naturaleza de esas relaciones; parecen, en efecto, haber sido en general estáticas y tolerantes. Entre el fin del siglo XIII y el comienzo del siglo XVI de la era cristiana, los datos sobre conversiones del shiísmo al sunismo o estallidos militantes shiíes en el tradicional estilo de los jariyíes, los cármatas y los "asesinos" son pocos y muy espaciados entre sí. Cierta proclividad por la Shiah parecen haber mostrado el Il-kan mogol Ghazan (*regnabat* 1295-1304 d. de C.), quien fué el primer convertido al Islam en su dinastía,[4] y por el hermano y sucesor de Ghazan, Uljaytú (*regnabat*

[1] Firdusi fué acusado de shiísmo por sus enemigos.

[2] De la historia citada por Browne en *op. cit.*, vol. 3, págs. 510-11, parecería que Yamí, como su patrono el sultán Husayn Bayqara, mostró cierta proclividad por el shiísmo.

[3] Se verá que la edad de oro de la literatura persa coincide con el período durante el cual el shiísmo estaba en eclipse, así como con aquél durante el cual el poder político en Irán estaba en manos turcas y mogolas, y no iranias (véase pág. 360, n. 1, *supra*). Es difícil que estas dos coincidencias cronológicas sean accidentales; y cabe dar de ellas una explicación psicológica. Quizás sea lícito aventurarnos a suponer que el espíritu iranio insistió en hallar algún medio de autoexpresión en todas las edades y por tanto recurrió a diferentes alternativas en distintas épocas según las circunstancias del día. Desde el siglo XI hasta el XV de la era cristiana, cuando el shiísmo estaba en eclipse, y cuando el dominio político de los invasores bárbaros eurasiáticos excluía una salida política, todo el poder del genio iránico se concentró sobre la literatura. Inversamente, la literatura persa se agostó tan pronto como el triunfo militar de Shah Ismail hubo abierto nuevos canales políticos y religiosos para el espíritu iranio al afirmar en Irán el dominio político de los iranios sobre los turcos y de la Shiah sobre la Sunnah. Para la positiva inclemencia del régimen safawí hacia la cultura intelectual, véase el extracto, citado en las págs. 393-4, *infra*, de una carta de un amigo persa del profesor Browne en *op. cit.*, vol. 4, págs. 26-8.

[4] Se convirtió en 1295, d. de C.

1305-16 d. de C.).[1] Pero ese *penchant* puede explicarse en parte por la tendencia psicológica hacia el empirismo y eclecticismo en religión que fué característica de todas las ramas de la casa de Gengis Kan, y en parte por la enemistad política entre los Il-kanes mogoles y los Mamelucos egipcios. Puesto que los Mamelucos habían proclamado ostentosamente su ortodoxia suní al establecer en El Cairo, en 1261 d. de C., una sombra de aquel Califato Abasida que los mogoles habían derrocado en Bagdad en 1258, era natural que los amos mogoles del Irán y el Irak, cuando decidieron adoptar la religión de sus súbditos, pensaran en adoptarla en una forma opuesta a aquélla de los Mamelucos, y de la cual no pudiera pensarse que implicaba ningún reconocimiento del Califato Abasida espectral que los Mamelucos mantenían en Egipto para sus propios propósitos políticos. El hecho de que los Il-kanes eventualmente se hicieran a la postre suníes, y no shiíes, es otra indicación de la debilidad de la Shiah y la fuerza de la Sunnah en Irán en ese tiempo. Las proclividades shiíes del sultán Husayn Bayqara de Herat (*regnabat* 1468-1506 d. de C.) ya han sido mencionadas.[2] En la primera parte del siglo XV de la era cristiana y en el otro extremo del mundo iránico parece haber habido al menos un matiz de shiísmo, así como de cristianismo, en el movimiento revolucionario social en el Imperio Otomano que maduró en la revuelta del jeque Bedr-ed-Din de Simav contra el gobierno otomano en 1416 d. de C.[3] Este movimiento, empero, resultó abortado. En suma, la única conversión permanente y efectiva del sunismo al shiísmo, de la que haya testimonio alguno, en el mundo iránico de esa edad, es la de la casa de Safawí: una familia que poseía la jefatura hereditaria de una orden religiosa con su cuartel general en la provincia caspia de Gilán.[4] La conversión de los safawíes fué, claro está, un hecho de suprema importancia histórica, ya que fueron los antepasados de Shah Ismail.

Es por cierto una de las curiosidades de la historia que el jeque Safiyu'd-Din, el fundador de la casa de Safawí (*vivebat circa* 1252-1334 d. de C.), no haya sido shií. Y sin embargo, no hay pruebas de que haya creído en los dogmas shiíes, o de que siquiera haya tenido proclividades shiíes, mientras que se afirma positivamente que era suní en una carta dirigida al descendiente del jeque Safí, Tahmasp Shah Safawí, por el príncipe usbega Ubaydallah Kan.[5] El primer jefe de la casa de Safawí cuyo shiísmo está fuera de toda duda es el nieto, y segundo sucesor, del jeque Safí, el jeque Juaya Alí (*pontificali*

[1] Browne, *op. cit.*, vol. 3, págs. 44 y 50-1.

[2] En la pág. 399, *supra*.

[3] La revuelta fué iniciada por un discípulo de Bedr-ed-Din en Karaburun, en Aidín, y luego Bedr-ed-Din mismo alzó su pendón en Rumelia (Deli Orman). Para Bedr-ed-Din, véase Babinger, Fr.: "Schejch Bedr-ed-Din", en *Der Islam*, vols. 11 y 12.

[4] El Gilán moderno corresponde aproximadamente al Dailam antiguo.

[5] Véase Browne, *op. cit.*, vol 4, págs. 43-4. La carta, que fué escrita en 1529-1530, se conserva en una obra histórica contemporánea.

munere fungebatur 1392-1427 d. de C.). La conversión de la Casa a la versión imaní (*i. e.*, del Duodécimo Imán) del shiísmo —haya sido abrupta o gradual (como resulta tal vez más probable)— debe haber ocurrido entre los pontificados del abuelo y el nieto.[1]

Este caso excepcional de conversión del sunismo al shiísmo cerca del siglo XIV de la era cristiana no parece haber causado, ni en una ni en otra parte, ningún estallido inmediato de fanatismo, sea agresivo o defensivo. Incluso es del jeque Juaya Alí, el primero de la línea safawí que fuera incuestionablemente shií, de quien se refiere que persuadió a Tamerlán para que libertara a cierto número de sus prisioneros osmanlíes, no obstante el hecho de que los osmanlíes eran una comunidad suní.[2] Y la actitud tolerante y humana hacia los adherentes de la secta opuesta, que este relato adscribe a un apasionado shií, parece haber sido también la actitud de los suníes de esta edad hacia la Shiah. La tolerancia del gobierno otomano, que era una de las principales potencias suníes de la hora, está atestiguada por el hecho de que Shah Qulí, que era un propagandista de la fe shií en los dominios otomanos y por añadidura un agente político de la potencia safawí, recibía una pensión del sultán otomano Bayaceto II (*imperabat* 1481-1512 d. de C.) y de que mantuvo relaciones amistosas con el hijo de Bayaceto, Qorqud, que era el virrey del sultán en Manysa, hasta la víspera de la gran rebelión de 1511-12 d. de C., en que Shah Qulí intentó derrocar la potencia otomana suní a fin de que la potencia safawí shií pudiera reinar en su lugar. En realidad, la relación normal entre la Sunnah y la Shiah, durante los dos siglos que terminaron en la primera década del siglo XVI de la era cristiana, parece haber sido la de "vive y deja vivir" que todavía prevalece hoy día entre los sunitas y shiíes de la India.[3]

[1] Los contemporáneos de Juaya Alí, los señores de Kara Koyunlu del Irán Occidental y el Irak (véase pág. 369, *infra*), eran también shiíes según Minorsky, V.: *La Perse au xv^e^ siècle entre la Turquie et Venise* (París 1933, Leroux), pág. 4.

[2] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 46. Los prisioneros osmanlíes libertados y sus descendientes, los Sufiyan-i-Rumlu, se hicieron, naturalmente, piadosos shiíes a la vez que devotos adherentes de los Safawíes.

[3] La supervivencia de relaciones relativamente buenas entre los suníes y shiíes de la India, en contraste con la violenta recrudescencia de la lucha entre las dos sectas por todo el resto del mundo iránico, desde la generación de Ismail Shah Safawí y el sultán otomano Selim I, se debe probablemente a la combinación de varios factores. Por una parte, el efecto subversivo de la carrera de Shah Ismail sobre la vida de los otros países iránicos no se extendió al Hindustán; ya que, aunque la carrera de Ismail influyó sobre la historia india indirectamente al llevar (como se verá *infra*) a la invasión de la India por Baber, éste (como también se verá) no mostró gran fervor en su actitud frente a la querella suní-shií. Otra razón manifiesta de la relativa tolerancia mostrada por suníes y shiíes entre sí en la India, es la consciencia común de ser miembros de una diáspora islámica entre una mayoría numéricamente abrumadora de hindúes, para quienes ambas formas del Islam son igualmente anatema. Aunque Baber volvió al sunismo después de su expulsión final de Trasoxania (véase pág. 416, *infra*) y aunque sus descendientes en la India siguieron siendo suníes después, la preocupación máxima de los mogoles, como de todas las otras potencias islámicas en la India, fué mantener un flujo tan grande como

Esta relación amistosa y razonable entre las dos antiguas sectas del Islam en el mundo iránico era de buen augurio para las perspectivas de la naciente Civilización Iránica. Desgraciadamente, la persecución sustituyó a la tolerancia, y el odio a la indiferencia o la buena voluntad, por la acción de dos príncipes, el safawí Shah Ismail (*dominabatur* 1499/1500-1523/4 d. de C.) y el osmanlí Selim I (*imperabat* 1512-20 d. de C.) —un adversario en quien el carácter violento e implacable de Ismail halló su digno rival, para ruina de la Sociedad Iránica que había dado nacimiento a esos dos hombres sanguinarios—. En ese salvaje encuentro, que cambió el curso de la historia islámica al reabrir una brecha que sólo ha comenzado a cerrarse nuevamente en días que recuerda la generación viviente hoy, la iniciativa fué tomada por Ismail; y continuó en sus manos aún después de su completa derrota a manos de Selim en 1514 d. de C. Por consiguiente, la carrera de Ismail, y no la de Selim, es el hilo conductor que hemos de seguir.

La Carrera de Ismail Shah Safawí hasta 1511 d. de C.

La carrera de Ismail suscita dos preguntas: Primera, ¿cómo se explica que el heredero de la jefatura de una orden religiosa —una orden que estaba obligada a la no-violencia por sus principios [1]— se lanzara ahora sobre el mundo como conquistador militar y se tornara el fundador de un imperio político? Y segunda, ¿cuál era la meta militar y política última de Ismail?

La contestación a la primera pregunta es que la metamorfosis de la organización safawí, a partir de una orden religiosa que se propagaba por la empresa misional [2] pacífica, en una potencia política que extendía sus dominios por la fuerza militar, había sido cumplida ya por el abuelo de Ismail Shah, el jeque Junayd (*militabat* 1447-56 d. de C.), quien era nieto del jeque Juaya Alí y tataranieto del jeque Safí. El jeque Junayd sintió evidentemente la tentación de abandonar los principios imaníes, revolver las prácticas safawíes e intentar fortuna en

---

fuera posible de reclutas musulmanes de Dar-al-Islam para sostener el ascendiente islámico en Hindustán; y no investigaron demasiado de cerca la concepción religiosa de los musulmanes que respondieron a su llamado. Como el Irán era la parte de Dar-al-Islam más próxima a la India, y como se había trasformado en un país exclusivamente shií por consecuencia de las conquistas safawíes y la política safawí, el contingente shií en la inmigración musulmana a la India fué considerable. Por otro lado, es digno de notarse que, aunque los amos musulmanes de la Cristiandad Ortodoxa fueron parejamente una pequeña minoría dispersada entre una población súbdita no-musulmana que era numéricamente más fuerte, ese estado de cosas no impidió allí a los suníes extirpar a sus correligionarios shiíes. La razón de esa brutalidad otomana hacia la Shiah en Anatolia fué que ésta se hallaba mucho más peligrosamente expuesta al ataque por Shah Ismail y sus sucesores que la India.

[1] Para este punto véase la pág. 396, *supra*.

[2] Hacia el tiempo del jeque Junayd, que fué el jefe de la Casa desde 1447 d. de C. hasta 1456 d. de C., los Safawíes habían ganado adherentes por todo el mundo iránico, "desde el más remoto oeste hasta los límites de Balk y Bujara". (Véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 51.)

el campo político y militar, gracias al vacío político que se creó en el Irán y el Irak por la completa desintegración del Imperio Timúrida después de la muerte de Shah Rukh —hecho que ocurrió en el mismo año del advenimiento del jeque Junayd—. Éste levantó una fuerza militar de diez mil "Santos Militantes" (Ghuzat-i-Sufiyah); y su hijo y sucesor el jeque Haydar (*militabat* 1456-88 d. de C.), quien fué el padre y predecesor de Shah Ismail, dió a las tropas safawíes su uniforme distintivo, el gorro de doce nesgas, que les valió su apodo de "Cabezas Rojas" (*Qyzyl Bash*). Tanto Junayd como Haydar murieron en el campo de batalla.[1] Se ve, pues, que la tradición militar safawí fué heredada por Ismail, y no creada por él, aunque Ismail mismo fué el primero de su línea que se consagró con éxito a la carrera militar. Para bien o para mal, empero, la Casa Safawí se había entregado decididamente al militarismo entre la ascensión de Junayd al poder en 1447 d. de C. y la de Ismail en 1499/500.[2]

Al investigar la meta última de Ismail cuando en 1499/1500, a la edad de trece años, comenzó a utilizar su poder militar heredado, hallamos que apuntó nada menos que a la conquista militar de todo el mundo iránico, y que se propuso usar su poder a fin de imponer por la pura fuerza la fe de la minoría shií de la sociedad Iránica sobre las conciencias de la mayoría suní. Los dos objetivos deben distinguirse, ya que el segundo fué un sensacional y deplorable apartarse de la práctica iránica de "vive y deja vivir", mientras que el primero fué reflejo natural de la unidad social del mundo iránico, que había quedado intacta hasta los días de Ismail.[3]

Las ambiciones ecuménicas de Ismail se revelan en la organización de su ejército. Dos de sus cuerpos de ejército llevaban los nombres de tribus turcomanas —los avshares y los kayares[4]— y este elemento tribual turco fué tal vez el núcleo[5] del ejército, ya que el grito de batalla safawí era lanzado en lengua turca,[6] y una lengua vernácula turca era la propia lengua materna de Ismail, como lo atestigua la

[1] Para los jeques Junayd y Haydar, véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 47-8.

[2] La historia de los Safawíes es un ejemplo del fenómeno histórico de una aspirante a iglesia universal que se vuelve militante y que paga por el éxito militar la pena de volverse un Estado local. Otros ejemplos son la trasformación de la Iglesia Zoroástrica en el Imperio Sasánida, y la historia de los siks. Se examina este fenómeno ulteriormente en la Parte VIII, *infra.*

[3] Véanse págs. 387-90, *supra.*

[4] Había grupos de los avshares que se extendían hasta el Uzun Yayla (la cuenca entre el Eufrates y el Halys) hacia el O., y Khurasán hacia el E. Los avshares de Khurasán dieron nacimiento, dos siglos después, a Nadir Shah. Los kayares, que se habían establecido en las provincias caspias, dieron nacimiento a la dinastía turca que gobernó el Imperio de Irán desde 1779 d. de C. (oficialmente desde 1796) hasta 1925.

[5] Mirza Haydar Duglat llama a las tropas safawíes "turcomanos", en el *Tarikh-i-Rashidi*, y el primo de Mirza Haydar, Baber, les da el mismo nombre en sus *Memorias* (*e. g.* en las págs. 635-6 del vol. 2 de la edición de Beveridge).

[6] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 15.

prueba de sus obras poéticas.[1] La mayoría del cuerpo, empero, llevaba nombres geográficos que corresponden a los dominios de varias potencias suníes de la época.[2] Cabe presumir que los soldados que servían en cada uno de esos cuerpos de ejército safawíes eran reclutados realmente en los respectivos países cuyo nombre llevaba el cuerpo; y los nombres equivalían a un anuncio de la intención de Ismail de extender su imperio sobre cada uno de esos países gracias a la excelencia militar de sus adherentes locales que ya se habían unido bajo su pabellón. Si esta interpretación es acertada, los nombres hablan por sí solos. El cuerpo Rumlu fué reclutado, presumiblemente, entre los descendientes de aquellos prisioneros osmanlíes cuya libertad había sido obtenida de Tamerlán por uno de los antepasados de Ismail.[3] Los Hamyd-ly y los Tekke-li, en los principados anatolios sudoccidentales de Hamyd y Tekke: [4] dos "Estados-sucesores" turcos del Imperio Selyúcida anatolio que había sido conquistado, en 1381-91 y 1450 d. de C., respectivamente, por los osmanlíes, después que éstos habían llegado a ser dignos rivales de todos los demás "Estados-sucesores" de los selyúcidas combinados, por consecuencia de sus conquistas en Europa. Hamyd y Tekke se habían sometido, por fuerza, al yugo otomano; pero su pueblo nunca había olvidado que sus nuevos amos osmanlíes habían sido al comienzo los menos fuertes entre los sucesores de los selyúcidas; y su inquietud consiguiente bajo el mando otomano halló expresión, por lo visto, en el shiísmo. Los Hamyd-ly y los Tekke-li lucharon por Ismail Shah Safawí como su futuro libertador de los presentes amos otomanos. Otro de los cuerpos de ejército de Ismail, los Dhul-Qadar,[5] fueron reclutados presumiblemente en el principado de ese nombre en las tierras altas de la Anatolia Sudoriental, que era el "Estado-tapón" entre los osmanlíes y los mamelucos egipcios. Los Shamlu fueron presumiblemente reclutados de los dominios mamelucos de Sham o Siria (*e. g.*, de entre los shiíes imaníes del Yabal Amil). Los Mawsyl-ly deben haber sido reclutas árabes o curdos de Mausil (Mosul): un punto-clave en la línea de marcha entre la base de operaciones de Ismail en Gilán y las ciudades santas shiíes en el Irak.

Si bien esta lista de nombres revela las ambiciones de Ismail, sus perspectivas de éxito, cuando inició su carrera de conquista en 1500

[1] Para los versos turcos de Ismail, véase la cita de Browne en la pág. 390, *supra.*

[2] Para los nombres de los cuerpos de ejército de Ismail, véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 14 y 52, n. 1.

[3] Para este incidente, véase pág. 402, *supra.*

[4] Babinger menciona en *op. cit.* (*Der Islam*, vol. 11, pág. 85) reclutas Hamyd-ly en el ejército de Ismail. En 1534 d. de C., en el momento en que el sultán otomano Solimán invadía el Irak, una guarnición Tekke-li mantuvo a Bagdad para el hijo y sucesor de Shah Ismail, Shah Tahmasp. (Véase Longrigg, S. H.: *Four Centuries of Modern 'Iraq* (Oxford 1926, Clarendon Press), pág. 23.)

[5] Cierto Ilyas Beg Dhul-Qadar fué el primer gobernador de Ismail en Shiraz (Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 56).

d. de C., apenas pueden apreciarse sin un vistazo preliminar al estado político del mundo iránico en aquel año.

Los factores dominantes en la situación eran, primero, el colapso y desintegración del imperio que había sido establecido sobre la cuenca del Oxo-Yaxartes y el Irán y el Irak, un siglo antes, por Tamerlán; [1] y, segundo, la política ya asentada de los osmanlíes, que consistía en concentrar todas sus energías en llevar a cabo conquistas en Europa y limitar su acción en Asia al mínimo necesario para cubrir su retaguardia.

El Imperio de Tamerlán había resultado efímero.[2] En el Irán Occidental y el Irak, no había perdurado más allá de la vida de su fundador. En esas regiones, el dominio había pasado en 1405 d. de C., el año mismo de la muerte de Tamerlán, a tribus turcomanas de la misma familia que los avshares y kayares de Ismail. Desde 1405 hasta 1411 d. de C., el Irán Occidental y el Irak habían estado repartidos entre los Qara Qoyunlu y los Jalayr, en tanto que desde 1411 ambos territorios habían estado dominados por una tribu turcomana única: los Qara Qoyunlu desde 1411 hasta 1469 y los Aq Qoyunlu luego. En Khurasán y en la cuenca del Oxo-Yaxartes, el Imperio Timúrida se había mantenido en pie, aunque desvencijado ya, durante medio siglo más; pero después de la muerte de Shah Rukh, en 1447 d. de C., se había desplomado en pedazos aún en sus tierras patrias. Durante la última mitad del siglo XV de la era cristiana, los dominios timúridas en esas regiones se habían repartido entre multitud de pequeños y cambiantes principados guerreros timúridas, que presentaban un contraste tan melancólico con el Imperio de Tamerlán como el que presentaban con el Imperio de Carlomagno los principados carolingios después de la partición de Verdún en 843 d. de C.[3]

Este colapso de la potencia timúrida había dado respiro a los otomanos sin tentarlos, por otra parte, a vengarse del golpe brutal que Tamerlán les había infligido, ni, parejamente, a dejarse llevar por sus ambiciones y ocupar el nuevo vacío que se había creado en su frontera asiática. Se contentaron con restaurar sus dominios asiáticos a los límites en que habían estado antes de que Tamerlán interviniera en Anatolia; y, cuando, medio siglo después del derrocamiento de Bayaceto I por Tamerlán en Angora en 1402 d. de C.,

[1] Para la carrera de Tamerlán como respuesta de la Sociedad Iránica a la incitación de la estepa eurasiática, véase II. D (V), tomo 2, *infra*.

[2] La causa principal del fracaso de Tamerlán fué la perversión con que repetidamente se alejó de su misión de imponer la Civilización Iránica a la estepa eurasiática a fin de conducir una guerra intestina en el interior del mundo iránico contra otras potencias iránicas. (Para este punto, véase ulteriormente la Parte IV, *infra*.) La voluntariedad de Tamerlán contrasta notablemente con la perseverancia de los osmanlíes en limitarse a su propia misión de conquistar la Cristiandad Ortodoxa.

[3] Para la partición tripartita del Imperio Carolingio en 843 d. de C. y su significado histórico, véase I. B (IV), *supra*.

el sucesor de Bayaceto, Mahomet II (*imperabat* 1451-81 d. de C.), halló la potencia otomana suficientemente repuesta como para lanzarse nuevamente a la acción, siguió deliberadamente la política establecida de su Casa. A pesar de su nombre y su fama, Mahomet II Padishah Osmanlí, el Conquistador, no fué un "conquistador" en el mismo sentido en que lo fueron Tamerlán o Ismail Shah Safawí, ya que no apuntaba a un dominio ecuménico. Es famoso porque se puso con éxito a redondear un imperio que se había extendido constantemente dentro de límites definidos. Los osmanlíes eran una comunidad iránica que había comenzado su vida en la tierra de fronteras entre los mundos iránico y cristiano ortodoxo y que había adquirido un imperio conquistando territorios cristianos ortodoxos.[1] La función histórica de los constructores del Imperio Otomano fué poner fin a los "tiempos revueltos" de la Sociedad Cristiana Ortodoxa al unir políticamente todo el cuerpo principal de la Cristiandad Ortodoxa en un Estado universal bajo una Pax Ottomanica[2] extranjera. Y esa tarea otomana, que había sido interrumpida, cuando estaba a punto de completarse, por el paso tempestuoso de Tamerlán, fué debidamente completada por el sultán Mahomet II.

Mahomet II se pasó la vida eliminando aquellos enclaves de territorio en las penínsulas balcánica y anatolia que no habían caído aún bajo la soberanía otomana; y con una o dos excepciones —*e. g.* la plaza fuerte húngara en Belgrado y la plaza fuerte de la Orden de San Juan de Jerusalén en la isla de Rodas y unas pocas plazas fuertes venecianas en el Egeo—, había realizado en lo esencial la obra a que estaba destinado antes de su muerte en 1481 d. de C. La conquista de la ciudad imperial de la Roma de Oriente, Constantinopla, en 1453 d. de C. fué simplemente el logro más conspicuo en esa serie limitada y definida. En su frontera terrestre asiática, el programa de Mahomet II incluía la anexión del principado griego de Trebisonda y del principado turco de Caramania (el "Estado-sucesor" decano del Imperio Selyúcida anatolio y un adversario más temible que la sombra del Imperio Romano de Oriente).[3] Y cuando hubo conquistado Trebisonda en 1461 y Caramania en 1465, rehusó dejarse arrastrar más hacia el E. Su política de no-expansión en esa zona se hizo evidente cuando lo amenazó un ataque de Uzun Hasan, el príncipe de los turcomanos Aq Qoyunlu, que estaba alarmado por la caída de Caramania y Trebisonda y al mismo tiempo exaltado por su propia sucesión del señorío del

[1] Para el crecimiento del Imperio Otomano como respuesta a la incitación que se presenta a un Guardián de las Marcas, véase II. D (v), tomo 2, *infra*.

[2] Para los medios con que se equiparon los osmanlíes para desempeñar esa función, véase Parte III. A, tomo 3, *infra*.

[3] Para la rivalidad entre los osmanlíes y los caramanlíes, que concluyó, después de desarrollarse durante dos siglos, con la victoria otomana definitiva de 1465 d. de C., véase ulteriormente II. D (v), tomo 2, *infra*.

Irak y el Irán Occidental. Mahomet II previno ese peligro mediante una defensa ofensiva, invadió el territorio de Uzun Hasan e infligió una derrota a los turcomanos en Baiburt en 1473. Pero no hizo movimiento alguno por aprovechar ulteriormente esa victoria. Es cierto que la muerte de Mahomet II, el 3 de mayo de 1481, le sobrevino mientras marchaba nuevamente hacia el E.; pero su objetivo en esta ocasión se limitaba probablemente al "Estado-tapón" de Dhul-Qadar en la Anatolia Sudoriental; y antes de su muerte había despachado otra fuerza expedicionaria, en la dirección exactamente opuesta, para ocupar a Otranto en el tacón de Italia.[1] Cuando se toman juntas esas dos empresas militares simultáneas del final del reinado de Mahomet II, dan la impresión de que la muerte le encontró trabajando todavía en su programa preciso y limitado de hacer que el Imperio Otomano tuviera las mismas fronteras que el área cubierta otrora por los imperios Romano de Oriente y Búlgaro; y la cadena del Tauro y Trebisonda marcaban los límites históricos del Imperio Romano de Oriente en Asia. Hasta la aparición en escena de Ismail Shah Safawí, con su programa de conquista y conversión por fuerza al shiísmo, no hay indicaciones de ninguna ambición otomana de extenderse por Asia, fuera de los límites históricos de la Cristiandad Ortodoxa, a expensas de otras potencias islámicas, así como tampoco hay indicaciones de ninguna intolerancia otomana hacia la Shiah. La agresividad militar y religiosa de Ismail forzó eventualmente a los osmanlíes a un profundo cambio de política respecto a esos dos problemas.

Al comienzo, empero, la persistente y deliberada pasividad de la política otomana en Asia trabajó de consuno con la desintegración de la potencia timúrida para abrir ancho campo a las ambiciones de Ismail Shah Safawí. Los abandonados dominios timúridas estaban virtualmente a la disposición del primero que se presentara; y la porción de ese botín que yacía más cerca de la base de operaciones de Ismail en Gilán era la mitad occidental, en la que el régimen timúrida no sólo había entrado en colapso sino que había desaparecido por completo. Los turcomanos Aq Qoyunlu, que habían avanzado como intrusos, sustituyendo a los timúridas, en el Irak y el Irán Occidental, no eran rival para los turcomanos avshares y kayares de Ismail, cuya temeridad y energía nómadas nativas estaban fortificadas tanto por el fanatismo religioso como por su devoción hereditaria a la familia de su jefe, y cuyo número estaba reforzado por reclutas de la minoría shií en los dominios de los adversarios suníes del paladín shií. El primer éxito militar de Ismail fué la derrota y muerte del rey de Shirwán (el matador del padre de Ismail, Haydar) en 1500 d. de C. La victoria decisiva en esta pri-

[1] Esa fuerza había ocupado a su tiempo a Otranto en julio de 1480; pero después de la muerte de Mahomet II fué pronto retirada por el poco emprendedor sucesor de éste, Bayaceto II,

mera etapa de la carrera de Ismail fué el derrocamiento de los Aq Qoyunlu en la batalla de Shurur en 1501-1502; triunfo éste al que siguió la coronación de Ismail en Tabriz y la sensacional inauguración de su política religiosa de conversión en masa por la fuerza. Entre el 1500 y 1508 d. de C. (el año de su conquista de Bagdad), Ismail había eliminado todas las potencias y principados, grandes o pequeños, que desafiaban su dominio sobre un área que se extendía desde la provincia de Shirwán, sobre el pie sudoriental del Cáucaso, hasta la provincia de Kirmán, sobre la frontera sudoccidental del Dasht-I-Lut, el desierto central del Irán.

¿Cuáles serían las relaciones de Ismail con los príncipes timúridas menores que aún retenían un dominio precario sobre Khurasán y Trasoxania entre la frontera nordoriental del desierto central del Irán y la franja meridional de la estepa eurasiática? Contestó la pregunta para Ismail la aparición de un aspirante rival a la herencia timúrida que había estado ocupado similarmente en el oeste. Este competidor era un nuevo intruso nómada eurasiático sobre suelo iránico, encarnado en Shaybak, o Shaybaní Kan, el caudillo de los usbegas.

Esta nueva invasión del mundo islámico por una horda nómada eurasiática menos de un siglo después de la muerte de Tamerlán, era una prueba bien clara de que la obra de éste se hallaba completamente deshecha. Había sido misión de Tamerlán libertar los oasis de Trasoxania de la dominación nómada y establecer un ascendiente militar y político iránico sobre el mundo nómada eurasiático.[1] Pero Tamerlán se había alejado de la realización de esa tarea constructiva para agotar las energías de la Sociedad Iránica en estériles conflictos fratricidas con las potencias iránicas contemporáneas del Irán Occidental, el Irak, el Hindustán y Anatolia. El reflujo de la marea nomádica menos de un siglo después, fué la venganza por la desenfrenada desviación de su meta que había hecho naufragar la carrera de Tamerlán. La invasión usbega de Trasoxania y Khurasán en la primera década del siglo XVI de la era cristiana fué tanto más asombrosa por cuanto no fué ocasionada, aparentemente, por ningún deterioro del contorno físico de la vida nómada en los territorios eurasiáticos de los usbegas.[2] La presión física resultante de una desecación de la estepa da razón de muchas de las violentas y sensacionales erupciones [3] de conquistadores nómadas, provenientes del "desierto", sobre lo "sembrado"; pero el "pulso de Asia" parece latir con una alternación rítmica de aridez y humedad; y el paso entre los siglos XV y XVI de la era cristiana parece caer dentro de lo que fué un período relativamente húmedo en el ritmo

[1] Véase II. D (v), tomo 2, *infra*.
[2] Véase IV. C (III) (c) 3 (α), tomo 4, *infra*.
[3] [*eruptions*].

alternativo. De esta suerte la irrupción [1] de los usbegas en el mundo iránico en esa fecha puede difícilmente explicarse por un empujón físico dado desde atrás; y debe por tanto atribuirse a un tirón social dado desde adelante.[2] El vacío político dejado por el colapso del Imperio Timúrida atraía a los usbegas desde uno de los puntos cardinales mientras atraía también a los *Qyzyl Bash* desde otro.

La horda que de esta manera deshizo la obra de Tamerlán dentro del siglo siguiente a su muerte no era una de aquéllas que Tamerlán mismo había enfrentado y escarmentado. Tamerlán había aplastado la horda Chaghatay de Mogolistán o Zungaria, que había sido el soberano nómada anterior de Trasoxania; y había aplastado las hordas Juji de Kipchak, cuyos vastos territorios habían comprendido un dominio sobre Kiva en un extremo y sobre Rusia en el otro.[3] Aunque Tamerlán había asolado la estepa eurasiática victoriosamente de costa a costa —hazaña que muchas potencias sedentarias habían intentado antes que él, pero que ninguna había logrado realizar—,[4] había otros moradores de la vasta estepa cuyos territorios estaban tan remotos de Samarcanda que habían quedado fuera del alcance de, incluso, el brazo de Tamerlán; y uno de ellos era la horda cuyos epónimos alternativos eran Shayban y Usbeg y cuyos territorios propios estaban en Siberia Occidental.

A mediados del siglo XV de la era cristiana estos usbegas, que habían escapado intactos al paso de Tamerlán, intentaron desposeer a sus vecinos y primos, la Horda Blanca, que había recibido el choque pleno del impacto. Los territorios de la Horda Blanca se hallaban en las estepas del Kipchak Oriental, entre el pie occidental del Altai y la orilla oriental del Volga Inferior: una región menos inclemente que las dependencias subárticas de los usbegas sobre las orillas del Irtish y el Ob. Esta empresa, acometida hacia 1428 d. de C. por el kan usbega Abul-Khayr, fracasó; ya que después de la muerte del caudillo usbega en 1469-70, la Horda Blanca, a la que había expulsado temporariamente de Kipchak lanzándola hacia Mogolistán, surgió de vuelta hacia el O. entrando en sus dominios hereditarios, e incorporó por fuerza la mayoría de los intrusos usbegas a su propia organización tribual. Hacia fines del siglo XV, el nieto de Abul-Khayr, Muhammad Shaybaní, se encontró obligado —con sólo un resto de una horda usbega que pudiera llamar suya—

[1] [*irruption*].

[2] Para estos dos agentes externos alternativos que aparentemente explican, sumados, todas las erupciones que se han registrado de los nómadas de las estepas eurasiática y afrasiática por igual, véase ulteriormente Parte III. A, Anejo II, tomo 3, *infra*. Parece, realmente, empero, que hay algunas pruebas a favor de una fluctuación, al menos subsidiaria y temporal, en la dirección de la aridez hacia 1500 d. de C. (véase tomo 3).

[3] Chaghatay y Juji eran hijos de Gengis Kan, cuyos descendientes y partidarios habían recibido esos dominios en calidad de feudos (véase II. D (v), tomo 2, *infra*).

[4] Véase II. D (v), tomo 2, infra.

a ganarse la vida fuera de la estepa, al servicio de alguna potencia sedentaria.

Muhammad Shaybaní podía escoger para buscar fortuna entre cualquiera de dos direcciones alternativas. Podía volverse hacia Rusia o hacia Trasoxania; y si hubiera aparecido en escena alrededor de un siglo antes, habría elegido probablemente el primero de esos objetivos, porque Rusia había sido una de las conquistas más fáciles, y de las más amplias, de "lo sembrado", que los nómadas eurasiáticos habían hecho en su última y más grande irrupción, a partir del "desierto", bajo el mando mogol, en el siglo XIII de la era cristiana. Al final del siglo XV, el kanato mogol de los territorios de Juji, que había ejercido ese dominio nómada sobre Rusia, existía aún en Sarai sobre la orilla izquierda del Volga, inmediatamente bajo el recodo donde el curso de aquél se acerca más al del Don.[1] Pero Sarai no ofrecía ahora ninguna perspectiva atrayente para un aventurero nómada; porque Rusia se había vuelto poderosa para los nómadas después de la unión de los dos más fuertes Estados rusos —el Gran Ducado de Moscovia y la República de Novgorod— en 1478 d. de C.; y los rusos no dejaron trascurrir mucho tiempo antes de pasar a la ofensiva. En 1502, cuando Muhammad Shaybaní estaba ocupado en forjarse un reino a expensas de sus hermanos musulmanes de Trasoxania, Sarai fué anexada por Rusia; y éste fué el primer paso en un avance ruso que sólo halló su fin, cuatro siglos más tarde, sobre la costa del Pacífico y en las cimas del Pamir.[2]

Mientras tanto, el kan usbega Shaybaní había promovido mejor su propia fortuna —aunque sin favorecer los intereses de la Sociedad Iránica o del Islam— volviendo el rostro hacia la otra dirección alternativa. Se dirigió a Trasoxania; se puso al servicio del gobierno timúrida en Bujara; cambió de partido en una batalla entre su amo

[1] Los kanes que gobernaban en Sarai al final del siglo XV de la era cristiana eran descendientes de Tokatmysh, el kan de la Horda Blanca que había unido momentáneamente todas las hordas de los territorios de Juji, bajo un mando único, en 1381 d. de C. —por primera y última vez— y había saqueado a Moscú en 1382 (como represalia por el primer intento ruso de sacudir el yugo tártaro), antes de toparse con Tamerlán. (Para el choque entre el kan Tokatmysh y Tamerlán, véase ulteriormente II. C (V), tomo 2, *infra*.)

[2] El destino que cayó sobre el kanato de Sarai en 1502 d. de C. fué compartido, en 1552 y 1554 respectivamente, por los kanatos hermanos de Kazán y Astracán; y el kanato de Crimea se salvó sólo gracias a su anterior aceptación de un protectorado otomano. Aun los osmalíes fueron derrotados por los rusos cuando intentaron, en 1568-70, tomar el istmo que separa el Don y el Volga a fin de unir las dos vías acuáticas por medio de un canal. (Para este incidente, véase ulteriormente II. D (VII), Anejo VII, en el tomo 2, *infra*.) Los rusos consolidaron su victoria construyendo la fortaleza de Cherkask sobre el río Don, a la vista casi del mar de Azof. En el avance ruso que siguió a ello, los *pioneers* fueron los cosacos, que cumplieron en debida forma la hazaña, ensayada con brillo por Tamerlán, de ser la primera potencia sedentaria en someter a los nómadas eurasiáticos a sujeción duradera. (Véase II. D (V), tomo 2, *infra*.) El hogar originario de los usbegas en la Siberia Occidental fué invadido por los cosacos antes de fines del siglo XVI.

tumúrida y el kan Chaghatay del Mogolistán Occidental; fué recompensado por su nuevo señor con la gobernación de Tashcanda; y usó este puesto como trampolín para saltar, por su propia cuenta, sobre los dominios timúridas de Bujara y Samarcanda.[1]

La conquista por Muhammad Shaybaní de las dos ciudades principales de Trasoxania fué lograda en el mismo año —1500 d. de C.— en que Ismail Safawí se estrenó militarmente en el extremo opuesto del *ci-devant* Imperio Timúrida conquistando la provincia trascaucásica de Shirwan;[2] y a partir de entonces los dos conquistadores avanzaron dentro del Irán con igual velocidad desde el N. E. y el N. O. hacia la "frontera natural" del desierto Central. Los Timúridas fueron superados tan completamente por el shaybaní como los Aq Qoyunlu por el Safawí. En 1501-2 d. de C., el joven príncipe timúrida Baber, que había heredado la pequeña y remota provincia de Ferghana, hizo su primera aparición sobre la escena de la historia en un valeroso intento de recuperar para su casa los perdidos dominios trasoxanos. Recobró en realidad a Samarcanda por un momento —pero sólo para ser expulsado y perder por añadidura su propio patrimonio de Ferghana—. Luego, en 1502-3, Baber persuadió a los kanes Chaghatay del Mogolistán Occidental y Oriental a que unieran fuerzas entre sí y con él en un intento para expulsar a los usbegas de Ferghana; pero el Shaybaní resultó más fuerte que la coalición. Tomó prisioneros a los dos kanes y anexó la mayor parte de los territorios de la horda Chaghatay, así como la provincia de Tashcanda, que había gobernado antes como agente suyo, en tanto que Baber huyó a Afganistán. Después, en 1505-8, el Shaybaní conquistó Kiva con una mano y Khurasán con la otra, hasta que, de toda la casa de Tamerlán, sólo Baber quedó sobre el campo; y Baber no era más que un fugitivo de su hogar.

Las próximas empresas de Muhammad Shaybaní, empero, fueron de menos éxito. En el 1509 d. de C., cuando volvió sobre sus pasos e invadió la estepa Kipchak, lo trajeron a mal traer la Horda Blanca y los *ci-devant* usbegas que ésta se había anexado;[3] y en 1510 cometió la imprudencia de entrar furtivamente en el coto de Ismail Safawí. En ese año cruzó el desierto iranio, hizo incursiones por la

[1] La residencia de Muhammad Shaybaní en Tashcanda como gobernador por cuenta del kan Chaghatay occidental parece haber durado al menos una década; ya que la batalla en que desertó de los Timúridas para pasar a los Chaghatáyidas se dió, al parecer, alrededor de 1488-9, en tanto que la conquista, por Shaybaní, de Bujara y Samarcanda no ocurrió hasta 1500 d. de C. Puede ser que haya pasado el intervalo entre ambas fechas reuniendo en torno de sí las dispersas ovejas —o lobos— de la horda usbega de sus antepasados. Para la carrera de Muhammad Shaybaní hasta 1500, véase Muhammad Haydar Duglat: *Tarikh-i-Rashidi*, traducción inglesa de Elias y Ross, citada más arriba, *passim*, y especialmente págs. 82, 92, 115-6, 158-60, 166 y 272-3.

[2] Véase pág. 408, *supra*.

[3] Muhammad Haydar Duglat: *Tarikh-i-Rashidi*, traducción de Elias y Ross, págs. 230-1.

provincia de Kirma,[1] y "respondió con una carta en extremo insultante a los reproches que Ismail le dirigió con frases corteses".[2] El Safawí replicó a esta provocación marchando contra el Shaybaní y obligándole a batirse en Tahir-abad, cerca de Merv. En esta segunda batalla decisiva en la carrera de Shah Ismail, que se desarrolló el 1º o el 2 de diciembre de 1510, los usbegas fueron derrotados en toda la línea por los *Qyzyl Bash* y el mismo kan Muhammad Shaybaní fué de los muertos.

Esta victoria duplicó con un solo golpe el poder de Ismail, y los sucesos siguientes tornaron las cosas aún más favorables para él. Al conocer la noticia de Tahir-abad, Baber salió prontamente de su reducto de Afganistán e intentó una vez más recuperar Trasoxania con la ayuda de 20.000 mogoles Chaghatay que habían sido trasplantados de Zungaria a Khurasán por Muhammad Shaybaní. Los usbegas, empero, habían sido derrotados por Ismail sin ser aniquilados; y Baber halló que eran todavía demasiado fuertes para él cuando una vez más midió sus fuerzas contra ellos en 1511. En esta coyuntura, mientras Baber trataba de ganar tiempo, desconcertado, sobre la margen septentrional del Oxo, intervino Ismail. Envió una embajada a Baber con la hermana de éste (era la viuda del Shaybaní) y un ofrecimiento de amistad; y este gesto cortés por parte de Ismail parece haber sido seguido por negociaciones del heredero de los Safawíes y el heredero de los Timúridas, sobre las cuales los historiadores posteriores de Baber y de sus ortodoxos descendientes suníes han corrido un discreto velo. Parece ser, en efecto, que ambos príncipes celebraron un acuerdo más bien turbio. Baber, por su lado, parece haber pedido, y recibido, una promesa de asistencia militar de Ismail,[3] en tanto que Ismail, por el suyo, parece haber puesto como condición de su socorro militar la conversión de Baber al shiísmo, y haber recibido la seguridad de Baber de que aceptaría la ayuda de Ismail en los términos de éste.[4]

Fuera cual fuere el entendimiento, no hay duda alguna en cuanto a sus resultas.

La primera consecuencia fué que, en octubre de 1511, Baber volvió al ataque con el apoyo de un ejército *Qyzyl Bash*, y que, con ese apoyo, logró en el otoño lo que no había conseguido obtener en el invierno precedente. Recuperó con éxito Samarcanda y arrojó

[1] Quizás estas incursiones se ejecutaron en la misma campaña en que se llevó a cabo una expedición infructuosa (asimismo atribuída al año 1510) contra los Hazara, una tribu mogola perdida que había quedado atascada al S. del Hindukush.

[2] Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 64.

[3] No sabemos cómo habló Baber mismo de este delicado y dudoso negocio, ya que se ha perdido la sección pertinente de sus *Memorias*.

[4] La tibieza hacia la Sunnah, para ser cortos en la calificación, que implica este supuesto pacto, por parte de Baber, puede muy bien relacionarse con las proclividades shiíes de un pariente de Baber de la generación anterior, el sultán Husayn Bayqara (véase pág. 399, *supra*).

de los oasis de Trasoxania hacia sus estepas nativas a los invasores usbegas. Esta victoria, ganada con la ayuda de Ismail por un príncipe fugitivo que se había hecho lugarteniente de aquél, era en realidad una victoria de Ismail; y después de ella, durante el intervalo entre las estaciones de campaña de 1511 y 1512 d. de C., Ismail estuvo en la cima de su poder. Había coronado las conquistas de los últimos doce años asumiendo la posición de Guardián de las Marcas nordorientales del Asia Sudoccidental contra la gran estepa eurasiática; y dos mil años de historia eran testigos de que, una y otra vez, los guardianes efectivos de esas marcas habían obtenido de su posición como tales el título para ser el poder gobernante, o al menos el más importante, en la región que defendían, hacia el S. hasta el océano Índico y hacia el O. hasta el Mediterráneo. Los medos habían ganado ese poder expeliendo a los escitas; los aqueménidas manteniendo a la distancia a los masagetas; los omeyas expeliendo a los turgueses,[1] y los abasidas manteniéndolos a distancia; Tamerlán, expeliendo al *jatah*[2] mogol; y en otros tiempos había habido otros guardianes de las mismas marcas —los príncipes griegos de Bactria y los samánidas y los shahs de Kiva— que, no pudiendo ser los amos de toda el Asia Sudoccidental, habían sido las potencias de más peso en el Asia Sudoccidental de sus días.[3] En el invierno de 1511-12 d. de C. el manto imperial conferido por esa posición de Guardián, que había sido llevado por última vez por Tamerlán un siglo antes, parecía haber descendido sobre los hombros de Shah Ismail en virtud del tratado, ventajoso recíprocamente, entre el constructor de imperios safawí y el último de los Timúridas, Baber. A esta altura, empero, que fué el cenit de su carrera, asaltó a Shah Ismail la némesis de su ambición dual: la de ganar un imperio ecuménico por la conquista y de usar este poder político a fin de imponer por la pura fuerza la religión minoritaria del shiísmo sobre una mayoría suní.

La Carrera de Ismail Shah Safawí después de 1511 d. de C.

El primer capítulo de la historia del desbarate de Ismail Shah Safawí (que implicó también el desbarate temporario y local de Baber Padishah Timurí) está claramente expuesto en los pasajes siguientes del *Tarikh-i-Rashidi*:

"Cuando el Emperador [Baber] llegó a Bujara, envió de vuelta a los auxiliares de Shah Ismail, después de elogiarlos por sus servicios y darles recompensas apropiadas, en tanto que él mismo, victorioso y cubierto

[1] [*Türgesh*. La *Encyclopaedia Britannica* da *Turgäsh*.—*N. del T.*]

[2] *Jatah* es la palabra, de etimología incierta, con que la población sedentaria de habla turca de los oasis del Oxo-Yaxartes designaba, despectivamente, en los días de Tamerlán, a los nómadas del Mogolistán. [*N. del T.*]

[3] En II. D (v), tomo 2, *infra*, se trata con más detalle esta posición de Guardián de las Marcas y las resultas políticas que tendía a traer consigo.

de gloria, se dirigió a Samarcanda. Todos los habitantes de las ciudades de Ma-wara-an-Nahr [1] —altos y bajos, nobles y pobres, grandes y artesanos, príncipes y campesinos— testimoniaron por igual su gozo ante la llegada del Emperador. Fué recibido por los nobles, mientras las otras clases se ocupaban en el adorno de la ciudad. Las calles y los bazares fueron cubiertos por brocados de tela y oro, y se colgaron a cada lado dibujos y pinturas. El Emperador entró en la ciudad a mediados del mes de Rajab del año de 917,[2] en medio de pompa y esplendor tales como nadie ha visto u oído jamás, antes o después. Los heraldos gritaban fuertemente: 'Entra en paz', y el pueblo exclamaba: 'Alabado sea Dios, Señor del Universo'. El pueblo de Ma-wara-an-Nahr, especialmente los habitantes de Samarcanda, habían deseado durante años enteros que llegara hasta ellos, para que la sombra de su protección pudiera cubrirlos. Aunque en la hora de la necesidad el Emperador se había revestido con los arreos de los *Qyzyl Bash* (lo que era pura herejía; más aún, *casi* irreligión), esperaban sinceramente que cuando subiera al trono de Samarcanda (el trono de la Ley del Profeta), y colocara sobre su cabeza la diadema de la santa Sunnah de Muhammad, quitase de ella la corona de la realeza (Shahí), cuya naturaleza era herejía y cuya forma era como el rabo de asno.

"Pero las esperanzas del pueblo de Samarcanda no se realizaron. Ya que el Emperador no se sintió capaz de prescindir por el momento de la ayuda de Shah Ismail; ni se consideró suficientemente fuerte para enfrentar por sí solo a los usbegas; y por ello aparentó pasar por alto *(mudara)* los gruesos errores de los *Qyzyl Bash*. Debido a esto el pueblo de Ma-wara-an-Nahr dejó de sentir aquel intenso deseo por el Emperador que había abrigado mientras estuvo ausente —su respeto por él había terminado—. Ocurrió, pues, que el Emperador comenzó (ya) a lisonjear a los turcomanos [*i.e.* los *Qyzyl Bash*], y a asociarse con ellos...

"Cuando el Emperador ascendió al trono de Samarcanda, en Rajab de 917,[3] como se dijo más arriba, los hombres sabios y los nobles de Ma-wara-an-Nahr se sintieron indignados ante su adhesión a Shah Ismail y su adopción del estilo de vestimenta turcomano. Una vez pasado ese invierno y comenzada la primavera (y cuando las aguas abundantes de su lluvia hubieron cubierto la tierra con un verde manto) los usbegas avanzaron desde el Turquestán. Su cuerpo principal marchó contra Tashcanda, en tanto que Ubaydallah [4] avanzó hacia Bujara por la vía de Yati Kuduk. Como la ciudadela de Tashcanda había sido fortificada por Amir Ahmad Qasim Kubhur, (el Emperador) le envió algunos refuerzos, bajo el mando de hombres tales como Amir Dust Nasir, el sultán Muhammad Duladí [5] y otros, en tanto que él mismo (el Emperador)

[1] *i. e.*, Trasoxania. — A. J. T.
[2] *i. e.*, octubre de 1511 d. de C. — A. J. T.
[3] *i. e.*, octubre de 1511 d. de C. — A. J. T.
[4] Ubaydallah era sobrino del kan Muhammad Shaybaní y su sucesor como jefe de la Horda Usbega. — A. J. T.
[5] ¿Duldaí? — A. J. T.

avanzó hacia Bujara. Cuando se aproximó a la ciudad, la noticia de su avance llegó al kan Ubaydallah, quien (alarmándose) tiró inmediatamente de las riendas y volvió por el camino que acababa de recorrer. El Emperador lo persiguió, le dió alcance en Kul Malik y lo forzó a retroceder. Ubaydallah tenía 3.000 hombres consigo, mientras que el Emperador tenía 40.000. El primero, tras repetir hasta el final el versículo: '¿Y no ha sucedido acaso muchas veces que una fuerza pequeña derrotara a otra grande, con el permiso de Dios?' (enfrentó al Emperador), y comenzó a desarrollarse una fiera batalla. Dios, el Más Alto, ha mostrado a los pueblos de la tierra, y especialmente a reyes y gobernantes, que nadie debe jactarse del número de soldados de un ejército ni de sus pertrechos, ni poner confianza en todo ello; porque Él en Su poder da la victoria a aquel que Él quiere.

"Así, el kan Ubaydallah, con 3.000 hombres quebrantados *(rikhta)*, que ocho meses antes se habían retirado ante esa misma fuerza, ahora derrotó completamente a un ejército de 40.000, perfectamente equipado y montado sobre buenos caballos *(tupchaq)*.[1] Este hecho ocurrió en Safar en el año 918.[2] El Emperador había reinado durante ocho meses en Samarcanda.

"Cuando el Emperador volvió a Samarcanda, no pudo pisar firmemente sobre los escalones del trono, y así, diciendo adiós a la soberanía de Samarcanda, se dió prisa por llegar a Hisar. Envió un embajador después de otro a Shah Ismail, para informarle de lo que había sucedido y pedirle socorro. Shah Ismail satisfizo el ruego, y envió al amir Naym, su comandante en jefe, con 60.000 hombres, en auxilio de Baber. Así, al comienzo del invierno que siguió a aquella primavera, (los aliados) marcharon una vez más contra los usbegas. Al llegar a Karshi, hallaron que Shaijim Mirza, el tío del kan Ubaydallah, había fortificado el fuerte de Karshi. Comenzaron, por ello, a poner cerco a la plaza, que redujeron rápidamente. Luego dieron muerte a Shaijim Mirza e hicieron gran destrozo entre cuantos estaban en el fuerte, matando a grandes y pequeños —los niños de pecho y los decrépitos.[3]

"De los sultanes usbegas, no había uno que no hubiera fortificado su propio castillo. Así, el sultán Jani Beg se había mantenido a la defensiva en la fortaleza de Ghajdaván. Cuando los turcomanos hubieron terminado con Karshi, preguntaron al Emperador sobre la condición de todas las ciudades fortificadas de Ma-wara-an-Nahr, y él se las describió una a una. Resultó que entre todas, la más fácil de tomar era la de Ghajdaván; marcharon, pues, hacia ella. Los sultanes usbegas supieron de su llegada, y entraron en la fortaleza la misma noche en que los turcomanos y el Emperador, que habían acampado frente a la plaza, estaban atareados preparando sus dispositivos de sitio. Al alba ordenaron

[1] ¿Tipuchaq? — A. J. T.

[2] *i. e.* en abril y mayo de 1512 d. de C. — A. J. T.

[3] Entre sus víctimas se contó el poeta Banaí (Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 63). — A. J. T.

sus fuerzas en medio de los suburbios, y se pusieron frente (al enemigo). Por el otro lado también se hacían preparativos para la lucha. Como los usbegas estaban en medio de los suburbios, el campo de batalla era estrecho. La infantería usbega comenzó a disparar flechas al enemigo desde todos lados, de modo que muy pronto las garras del Islam retorcieron las manos de la herejía y la irreligión, y se declaró la victoria de la verdadera Fe [*i.e.* de la Sunnah]. Los vientos victoriosos del Islam derribaron los pendones de los cismáticos. (Los turcomanos) fueron tan completamente derrotados que la mayor parte de ellos pereció sobre el campo de batalla; todos los rasgones abiertos por las espadas de Karshi fueron cosidos ahora con las puntadas de las flechas de la venganza. Enviaron al amir Naym y a todos los amires turcomanos al infierno. El Emperador retrocedió, quebrantado y alicaído, a Hisar." [1]

No hay línea en este pasaje que no respire un implacable odio suní por la Shiah y los *Qyzyl Bash*, y el Safawí y sus obras, y este espíritu fanático es tanto más notable si recordamos que el autor, Mirza Haydar Duglat, era hijo de un beg Chaghatay que había sido asesinado por el predecesor del kan usbega Ubaydallah, Muhammad Kan Shaybaní,[2] y que Baber, que había unido su suerte a Shah Ismail a fin de recuperar los dominios de sus antepasados de las manos de los enemigos comunes del mogol y el timúrida, era el primo, benefactor y héroe de Haydar. Aún más; Mirza Haydar se hallaba en realidad al servicio de Baber en esa época (aunque no estuvo presente en todas las acciones militares aquí registradas); y compartió las desagradables consecuencias de la derrota de Baber. En efecto, después de la celebración de la paz entre Shah Ismail y el kan Ubaydallah en 1513 d. de C.,[3] tanto los Chaghatáyidas como los Timúridas renunciaron a la lucha para salvar su legado centroasiático de caer bajo el dominio de los usbegas. En 1514 d. de C., los Chaghatáyidas abandonaron a Tashcanda y dedicaron sus energías a la empresa de recobrarse reafirmando su autoridad en la cuenca del Tarim[4] —movimiento que eventualmente llevó a Haydar mismo al Tibet y Cachemira y lo colocó sobre el trono de este último país desde 1541 d. de C. hasta su muerte en 1551—. La carrera de Haydar fué así trastocada tan violentamente como la de Baber por el resultado de la batalla decisiva que se había empeñado en Ghajdaván el 12 de noviembre de 1512; y, en la época en que escribió el *Tarikh-i-Rashidi*, el recuerdo de esa desastrosa derrota no se dulcificaba para Haydar por el consuelo de Baber; ya que el trono de Cachemira no era realmente recompensa deslumbradora para una

[1] Haydar Duglat, Mirza Muhammad: *Tarikh-i-Rashidi*, traducción inglesa de Elias, N., y Ross, E. D. (Londres 1895, Sampson Low & Marston), págs. 245-6 y 259-61.
[2] Baber: *Memorias*, ed. Beveridge, vol. I, pág. 22.
[3] Véase pág. 419, *infra*.
[4] *Tarikh-i-Rashidi*, traducción de Elias y Ross, págs. 284-5.

migración forzada a través de la meseta tibetana, en tanto que Baber ganó un "premio consuelo" en la India que casi eclipsó el imperio de su antepasado Tamerlán cuando, en 1519 d. de C., volvió finalmente la espalda a la cuenca del Oxo y el Yaxartes para siempre, y descendió, desde su reducto afgano, sobre la cuenta del Indo y el Ganges. Así, todas las consideraciones personales debían haber militado, en la mente de Mirza Haydar, para no alegrarse por la derrota de Baber Padishah y la victoria de Ubaydallah Kan; y si los sentimientos religiosos de Haydar, como suní, fueron lo suficientemente fuertes para contrarrestar esos intereses personales y hacerle regocijarse de todas suertes con su propia derrota, cabe inferir que el resto de los correligionarios suníes centroasiáticos de Haydar, que no tenían en juego ningún interés personal comparable, deben haberse regocijado *a fortiori* por el resultado de la batalla de Ghajdaván.

Podemos inferir también que la hostilidad de la población suní de Trasoxania hacia el Safawí y, en consecuencia, de segunda mano, hacia Baber por haber consentido en vestir el uniforme de los *Qyzyl Bash* de aquél, fué el factor militar decisivo en la campaña trasoxana de 1512 d. de C. En efecto, los guardianes de las marcas trasoxanas del Asia Sudoccidental nunca habían defendido el límite con la sola fuerza de sus propias armas. Habían sido meramente los caudillos de los belicosos hombres de fronteras de los oasis trasoxanos. Los aqueménidas habían podido apoyarse sobre aquellos barones sogdianos que presentaron resistencia tan encarnizada a Alejandro Magno después de la caída del último Darío; [1] y Tamerlán había logrado expeler a los nómadas Chaghatay de Trasoxania en las seis duras campañas de 1362-7 d. de C. sólo porque él, parejamente, había sido el jefe de un movimiento popular.[2]. A decir verdad, en la crisis de esta lucha entre Trasoxania y el *jatah*, cuando la batalla de la Ciénaga había terminado en una derrota de Tamerlán y sus guerreros tan severa como la que Baber y sus auxiliares *Qyzyl Bash* sufrieron en Ghajdaván en 1512 d. de C., un desastre militar que dejó al invasor nómada en posesión del país abierto, llegó a remediarse en los hechos por la indómita resistencia de los habitantes de las ciudades de Samarcanda bajo la guía de sus ulemas. Este rechazo de los sitiadores nómadas de Samarcanda por el pueblo mismo de las ciudades en 1365 d. de C., había sido el punto decisivo de aquella guerra centroasiática anterior entre "el desierto" y "lo sembrado"; y no hay razón alguna para suponer que en 1512 d. de C. los ciudadanos y el campesinaje de Trasoxania vieran la perspectiva de caer nuevamente bajo el dominio nómada con menos repugnancia que en 1365 d. de C. La diferencia entre las dos situaciones era que, en la primera ocasión, estos suníes trasoxanos no se habían

[1] Para esta resistencia, véase ulteriormente II. D (v), tomo 2, *infra*.
[2] Véase II. D (v), tomo 2, *infra*.

visto desgarrados en direcciones opuestas por dos lealtades en conflicto; ya que su campeón, Tamerlán, era suní como ellos mismos, y como su enemigo el *jatah*. Por otro lado, en 1512 d. de C., sus descendientes tenían que escoger entre asentir al dominio de un bárbaro nómada eurasiático que era su correligionario, o luchar por su propio campeón y jefe hereditario el timúrida Baber, cuando Baber había unido su suerte al hereje shií Ismail y cuando éste había mostrado inequívocamente su determinación de imponer por la fuerza el shiísmo sobre sus súbditos suníes. Ante ese penoso dilema, los trasoxanos parecen haber seguido la línea de menor resistencia y haber aceptado el resultado de la batalla de Ghajdaván como juicio de Dios. Y su poca gana de lanzarse a la brecha, tal como lo habían hecho sus antepasados 147 años antes, selló en realidad la derrota de Baber y sus aliados *Qyzyl Bash* y la victoria del kan usbega Ubaydallah.

Si las manos de Shah Ismail hubieran estado libres entonces, es concebible que hubiese tal vez remediado el desastre de Ghajdaván sin ayuda alguna y expulsado de nuevo a los usbegas de Trasoxania, una vez por todas, y que hubiese convertido a los ciudadanos y el campesinaje suníes de la cuenca del Oxo y el Yaxartes al shiísmo por la pura fuerza, así como logró convertir a sus vecinos y parientes de la meseta irania. Tal como estaban las cosas, no sólo no emprendió ninguna otra campaña en ese sector, sino que en el otoño de 1513 d. de C., celebró la paz con el kan usbega Ubaydallah sobre una nueva base de *uti possidetis* —los usbegas retuvieron sus conquistas en la cuenca del Oxo y el Yaxartes mientras los safawíes retuvieron a Khurasán—. Esta admisión de fracaso en el este fué forzosa para Shah Ismail porque, mientras tanto, su rígida política de conquista ecuménica combinada con intolerancia religiosa le había comprometido en una lucha de vida o muerte contra sus vecinos occidentales, los osmanlíes.

Shah Ismail no tenía por qué haber hallado dificultad alguna en quedar con las manos libres en el oeste, de haberlo querido, a fin de concentrar sus energías sobre objetivos del Asia Central; de sus dos vecinos occidentales, en efecto, los osmanlíes, como se ha explicado ya, no tenían ulteriores ambiciones asiáticas, en tanto que los mamelucos egipcios carecían en absoluto de ambiciones territoriales. La fortuna había favorecido más aún a Ismail conservando sobre el trono otomano, durante los primeros doce años del Safawí, un *roi fainéant*, en la persona del sultán Bayaceto II (*imperabat* 1481-1512 d. de C.), cuyo carácter y conducta estaban en total contraste con los de sus predecesores y sucesores inmediatos. Puede ser que la misma incompetencia y complacencia del sultán Bayaceto tentaran al terco Ismail a hostigar al dormido león otomano y suscitar una marcha atrás en la establecida política otomana de no-agresión en Asia. Como quiera que sea, Ismail ofreció en realidad esa provo-

cación, a sabiendas o no, promoviendo —o al menos sosteniendo— una propaganda subversiva shií en los dominios asiáticos del sultán otomano en Anatolia; y en la estación de campañas de 1511 d. de C., cuando Ismail se hallaba muy lejos en el Oxo, preparándose para cosechar los frutos de su reciente victoria sobre el kan usbega Muhammad Shaybaní restaurando al timúrida Baber sobre el trono trasoxano de sus padres como vasallo de Ismail, el movimiento shií de Anatolia maduró repentina y violentamente. No sabemos si esto ocurrió conforme a instrucciones de Shah Ismail o a pesar de ellas, pero lo cierto es que, en la primavera de 1511, su agente en Anatolia, Shah Qulí,[1] se alzó en armas contra el gobierno otomano.

Este alzamiento, que se convirtió en una insurrección shií general, fué cosa de mucha monta; una columna punitiva de jenízaros, dirigida por el Gran Visir en persona, fué derrotada, y su jefe muerto en la batalla, antes de que el gobierno otomano llegara en su momento a recobrar el dominio de la situación. Considerando que el hijo del sultán Bayaceto y virrey de éste en Manisa, Qorqud, había mantenido relaciones amistosas con Shah Qulí,[2] y que había ya una viva competencia entre los varios hijos del viejo e incompetente sultán por la sucesión del trono otomano, no es del todo inconcebible que, si Shah Qulí hubiera podido recibir, en 1511 d. de C., el apoyo militar que dió Ismail efectivamente a Baber, la insurrección shií en Anatolia pudiese haber triunfado, y haber llevado entonces al trono otomano a un nuevo sultán que hubiera estado atado al Imperio Safawí por los mismos lazos políticos y religiosos que Baber se vió forzado realmente a aceptar. Tal hecho habría cambiado probablemente el curso de la historia. Pero según sucedieron las cosas, con Shah Ismail atareado en el extremo opuesto del mundo iránico y sin poder venir en socorro de sus partidarios anatolios en el momento en que habían puesto a prueba su fortuna y la de su amo, la sublevación de Shah Qulí fué realmente una empresa sin esperanza, no obstante su éxito inicial; y, también, un golpe que no pudo repetirse. Shah Qulí mismo, al parecer, perdió la vida; y todo lo que su lugarteniente, Ustadyí Oglu, pudo hacer, fué abrirse paso hasta Tabriz con el resto de sus hombres. Estos sobrevivientes de la abortada insurrección shií en Anatolia no fueron bien recibidos por su amo Safawí; [3] y a decir verdad, Shah Ismail tenía buenas razones para estar descontento; puesto que en los dominios otomanos, tal como habían resultado las cosas, el

[1] Este Shah Qulí era nativo del principado turco anatolio de Tekke, y su padre, Hasan Califa, había sido discípulo del padre del Shah Ismail, el jeque Haydar Safawí. (Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 70.)

[2] Véase pág. 402, *supra.*

[3] Parecen, empero, haber sido enrolados en las fuerzas *Qyzyl Bash.* Es presumible que al menos el llamado cuerpo Ustadyí del ejército safawí (para el nombre, véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, pág. 52, n. 1) haya sido formado con los reclutas anatolios de Ustadyí Oglu.

golpe maestro de la política safawí se había frustrado; y el desconcertado constructor de imperios safawí debía ahora esperar un contragolpe del poder militar más formidable del mundo contemporáneo, cuya hostilidad había sido atrevidamente provocada por sus propios secuaces.

Aun antes de que Ustadyí Oglu hubiera sido arrojado fuera de los dominios otomanos de Asia, el gran adversario otomano de Shah Ismail, el hijo del sultán Bayaceto, Selim, ya se había puesto en marcha.

Este príncipe otomano Selim —un poeta que era tan competente y brutal en la política y la guerra como su padre de buen natural e ineficiente—, había decidido largo tiempo antes que la tradicional política otomana de no-agresión en Asia no era adecuada para afrontar el problema nuevo presentado por el surgimiento, en las fronteras asiáticas del Imperio Otomano, de la nueva potencia safawí, con su temible táctica de preparar el terreno para una ofensiva militar mediante la propaganda religiosa y política. Su padre, que veía con recelo las ideas belicosas de Selim, lo había relegado a la gobernación de Trebisonda, pero en el mismo año en que Shah Qulí izó su pendón shií de rebelión en Anatolia, Selim también se hizo justicia por su mano.[1] Se dió a la vela en Trebisonda y fué hasta Kaffa, ganó allí el apoyo de la guarnición jenízara, y obtuvo tropas y provisiones de su suegro, el kan de Crimea (un "Estado-sucesor" del dominio mogol de Juji que se había librado de la conquista rusa aceptando la soberanía otomana). Después de ello, Selim marchó sobre Constantinopla a lo largo de la costa occidental del mar Negro; llegó a Chorlu, en Tracia, antes de que lo interceptaran y derrotaran tropas del gobierno; consiguió que su padre le permitiese, después de la batalla, escapar a Crimea por mar; y fué luego lo bastante audaz para presentarse en Constantinopla, sin la compañía de un ejército, en el invierno de 1511-12.

Los sucesos posteriores justificaron su audacia; ya que hacia ese tiempo la conmoción producida por la rebelión de Shah Qulí —que había revelado en un instante tanto la gravedad como la inminencia del peligro que, en la política militante de los *Qyzyl Bash*, confrontaba ahora a la potencia otomana—, parece haber tenido su efecto sobre las mentes de la casa de esclavos, administrativa y militar, del padishah otomano, que era el poder gobernante que estaba, en última instancia, detrás del trono otomano.[2] Habían decidido que Selim, con su energía, su brutalidad, y su ánimo belicoso contra los *Qyzyl Bash* (que era tan vehemente como el de Shah Ismail

[1] Las fechas exactas son dudosas, de modo que resulta imposible afirmar que Selim hiciera su jugada con la esperanza de interceptar a Shah Qulí, o que fuera estimulado a ella por la quiebra de la política de su padre, después que esto había quedado de manifiesto por el golpe de Shah Qulí.

[2] Para alguna explicación sobre esta casa de esclavos otamana, véase ulteriormente la Parte III. A, tomo 3, *infra*.

contra la Sunnah), era el hombre de la hora. En la primavera de 1512 d. de C., antes de que el kan usbega Ubaydallah hubiera expulsado a Baber de Trasoxania por segunda vez, los jenízaros de Constantinopla habían compelido al sultán Bayaceto II a abdicar y habían colocado en su lugar sobre el trono otomano al sultán Selim I. Hacia el final de la estación de campañas de 1513 d. de C., Selim había afirmado su posición personal en su tierra eliminando a todos sus hermanos y sobrinos, salvo uno de éstos, que huyó a la corte de Shah Ismail en Tabriz, y dos que huyeron a la corte del sultán mameluco en El Cairo. Shah Ismail no tenía ahora más alternativa que celebrar la paz en su frente oriental con Ubaydallah Kan, porque en el frente occidental le amenazaba ahora por primera vez en su carrera un adversario de su propio temple.

La ahora inevitable colisión entre la potencia safawí y la otomana ocurrió, a su debido tiempo, en la estación de campañas de 1514 d. de C. Shah Ismail asumió la ofensiva enviando al sobrino refugiado de Selim, Murad —a quien el Shah había dado la mano de su propia hija— en una incursión de caballería contra Anatolia, acompañado por el lugarteniente del difunto Shah Qulí, Ustadyí Oglu. Pero las perspectivas de esta maniobra —que dependía para su éxito de una sublevación shií favorable en el campo anatolio— habían sido perjudicadas de antemano por el fracaso de la insurrección de Shah Qulí, tres años antes; y Selim duplicó ahora la seguridad extirpando el resto shií de la población anatolia —haciendo matanza de algunos de ellos y deportando el resto a los territorios otomanos en Europa—.[1] Murad y Ustadyí no avanzaron hacia el O. más allá de Sivas antes de ser forzados a retroceder; y Selim marchó entonces hacia el E. con el ejército regular otomano, en tanto que Ismail se colocaba a la defensiva (por primera vez en su carrera) —devastando las provincias occidentales de su imperio por donde corría la ruta de los invasores otomanos, y esperando la llegada de éstos con el cuerpo principal de su ejército en una posición que cubría su propia capital, Tabriz.

Selim, cuyos gustos literarios le habían familiarizado con el romance de Alejandro en su versión persa, soñó ahora con emular las hazañas de ese legendario conquistador europeo de Asia; él era, en efecto, un "rumí", como Iskandar mismo, y veía bien claro que sus propios osmanlíes, al igual que los macedones de Alejandro,

[1] Para la extirpación por Selim de la Shiah en Anatolia, que parece haberse llevado a cabo en 1514 d. de C., véase pág. 399, *supra*. Compárese con la matanza y deportación de los armenios en la misma región, por orden de un gobierno otomano posterior, en 1915-1916 d. de C., durante la Guerra General, cuando los osmanlíes estaban una vez más trabados en lucha de vida o muerte con otra gran potencia —Rusia ahora— por la posesión de sus dominios asiáticos. En 1915, como en 1514, el propósito del gobierno otomano, al cometer sus atrocidades contra una minoría súbdita en el interior de sus propios dominios, era precaverse contra el riesgo de que lo atacaran por la retaguardia insurgentes que actuasen en concierto con el invasor extranjero.

no tenían rival como fuerza combatiente en el mundo de su tiempo. En lo que respecta a poder combatiente, las esperanzas de Selim no se vieron frustradas; ya que cuando el ejército otomano entró en contacto con el safawí en Chaldirán el 22 de agosto de 1514, los osmanlíes ganaron la jornada, a pesar de tener que enfrentarse después de haber hecho una larga marcha, hostilizados de continuo, a través de una zona que había sido arrasada de propósito, con un enemigo aún no hostilizado. Desde detrás del usual campamento fortificado "rumí" [1] la mosquetería y artillería otomanas barrieron la caballería *Qyzyl Bash*; y poco más de una quincena después de la batalla Selim entró como conquistador en la ciudad capital de Ismail, Tabriz.

La ignominiosa retirada de Ismail de la capital tradicional del Irán Nordoccidental, después de su grave derrota en Chaldirán, prometía extinguir el prestigio que el safawí había adquirido primero, unos doce años antes, cuando se lo coronó solemnemente como rey en Tabriz después de su resonante victoria en Shurur.[2] Y Selim pudo entrar en Tabriz no ya como conquistador, sino también como libertador; ya que su primera acción fué reconvertir al servicio de la Sunnah las mezquitas arbitrariamente convertidas al servicio de la Shiah, cuando Ismail había distinguido su triunfo originario imponiendo su propia religión por la pura fuerza a la mayoría suní de los habitantes de Tabriz. Con Shah Ismail desacreditado por su primer gran desastre militar, y con la mayoría de sus súbditos a la espera de dar la bienvenida al conquistador de Ismail como campeón victorioso de su propia fe perseguida, Selim, en ese momento, tenía a todo el mundo iránico a sus pies. Podía haber continuado marchando hacia el E., sin que se le opusieran armas hostiles, y habría sido cálidamente recibido por la opinión pública, desde Tabriz hasta Merv, a lo largo de la ruta recorrida por Ismail cuatro años antes; y si el osmanlí hubiera aparecido ahora en lugar del safawí en las fronteras de Trasoxania y se hubiera ofrecido a los trasoxanos, a su vez, como salvador de la civilización iránica de la barbarie de los nómadas eurasiáticos usbegas, no cabe duda de que aquéllos habrían recibido a Selim con brazos abiertos como a un segundo Tamerlán; ya que, cuando la ortodoxia suní se unía en la misma persona con la superioridad cultural y la invencibilidad militar, su adhesión a tal príncipe apenas consentía dudas. Pero el temple de las invencibles tropas de Selim fué fatal para esa brillante perspectiva de conquista asiática; ya que, supuesto que Selim tuviera el talento y la ambición de un Alejandro, sus jenízaros no eran de manera alguna tan dóciles a la voluntad de su príncipe como los falangistas de Alejandro.

Los campesinos macedones que servían en el ejército de Alejan-

[1] Para el uso de este campamento fortificado "rumí" por Baber, véase pág. 389, *supra*.

[2] Véase pág. 409, *supra*.

dro eran europeos que habían nacido y se habían criado en el umbral mismo de Asia; y no se opusieron a ser conducidos al interior del familiar continente vecino hasta que hubieron llegado a las orillas del Ganges. Por su parte, los campesinos servios y bosnios que formaban la materia prima de los jenízaros de Selim eran europeos ciento por ciento. Sus aguas nativas eran el Adriático y el Danubio, y no el Bósforo o el Egeo. No podían sentirse a gusto sobre el suelo asiático; y una vez que hubieron marchado hacia el E. —más allá de los antiguos límites de la Cristiandad Ortodoxa en Anatolia— se sintieron completamente *dépaysés*. Ya se habían amotinado en la marcha desde Amasia hasta Chaldirán; y, después de la ocupación de Tabriz, se negaron en redondo a ir a cuarteles de invierno en Karabagh, donde los trasoxanos de Tamerlán habían invernado tranquilamente al menos tres veces en un capítulo anterior de la historia iránica.[1] Esa indocilidad de la máquina militar de Selim fijó a éste sus planes inexorablemente. Se vió compelido a iniciar su marcha de vuelta hacia el O. después de haber quedado en Tabriz poco más de una semana; y esta retirada otomana desde Tabriz amenazó a veces convertirse en la misma suerte de desastre que la retirada francesa desde Moscú, antes que el ejército alcanzara nuevamente a Amasia a mitad del invierno. De este modo la nostalgia de los jenízaros dió a los *Qyzyl Bash* un respiro; y este respiro decidió que la obra de Ismail Shah Safawí tuviera resultados duraderos. Tales resultados, a su vez, habían de ser decisivos para el destino del mundo iránico. Pero el destino del mundo iránico no era asunto de los jenízaros. Su deber, tal como lo veían, era ser los policías apóstatas de la Cristiandad Ortodoxa, y no los campeones de la Sunnah contra la Shiah.

De esta suerte, el primer encuentro en la lucha entre safawíes y osmanlíes había quedado tablas; y, precisamente porque había terminado en esta forma, la lucha intestina entre las dos primeras potencias del mundo iránico estaba destinada a tener, como secuela, un movimiento iránico de agresión contra el mundo arábico. A primera vista puede parecer paradójico que la división de la Sociedad Iránica contra sí misma —división que estaba manifiestamente

[1] Las tropas europeas del sultán Selim no se mostraron siempre tan exigentes en cuanto a estar acuarteladas en continentes extraños. Por ejemplo, en 1520 d. de C., sólo seis años después de la campaña de Chaldirán, Selim envió una fuerza de tropas bosnias Nilo arriba hasta la Nubia, como corolario de su conquista de Egipto en 1516-17 (véase págs. 425-6, *infra*). Es de presumir que el paisaje y el clima de la Nubia les parecieran más exóticos a estos montañeses dináricos que el paisaje y clima de Armenia y Azerbaiján. Sin embargo, durante los tres siglos siguientes los descendientes de esos europeos permanecieron en la parte del valle del Nilo que está entre la Primera Catarata en Asuán y la Tercera un poco más abajo (*i. e.*, al N.) de Dongola. Y no era que su residencia continuada allí les fuera impuesta, ya que se hicieron pronto virtualmente independientes del Imperio Otomano. (Véase Budge, E. A. Wallis: *The Egyptian Sudan, its History and Monuments* (Londres 1907, Kegan Paul, 2 vols.), vol 2, págs. 207-8.)

agotando la fuerza y minando la vitalidad del cuerpo social iránico—debiera acompañarse con un ataque evidentemente injustificable contra vecinos inofensivos. Pero un examen más riguroso resuelve la paradoja; porque eso que era al parecer un movimiento agresivo contra un tercero, lejos de superfluo, resulta haber sido un incidente inevitable en la prueba de fuerza entre las dos grandes potencias iránicas.

La verdad era que el empate entre la potencia otomana y la safawí no podía quebrarse por ningún ataque directo ulterior de cualquiera de ambos combatientes sobre el territorio patrio del otro. Hacia el fin de la estación de campañas de 1514 d. de C. había quedado demostrado por "ensayo y error" que el safawí no podía lograr ninguna conquista permanente en Anatolia, y ninguna en Irán el osmanlí. Sobre esta base, el equilibrio podía romperse, a favor de una de ambas partes, sólo por el agrandamiento a expensas de algún tercero que fuera demasiado débil para defenderse contra un ataque de alguno de los beligerantes iránicos. Los dos Estados más débiles que se encontraban más cercanos a Constantinopla y Tabriz, y aproximadamente equidistantes de las capitales osmanlí y safawí, eran el "Estado-tapón" de Dhul-Qadar en las tierras altas de la Anatolia Sudoriental y el Imperio de los Mamelucos en Siria y Egipto, y este Imperio Mameluco era el Estado principal del mundo arábico. En consecuencia, después del resultado indecisivo de la campaña de 1514 d. de C., la próxima etapa en la lucha entre la potencia osmanlí y la safawí había de ser una carrera entre esas dos potencias iránicas por la conquista de las provincias arábicas adyayentes. O bien el Imperio Safawí se extendería hasta las playas del Mediterráneo y encerraría a los osmanlíes en la península anatolia como el Imperio Romano de Oriente había sido encerrado otrora por los Abasidas, o bien el Imperio Otomano avanzaría hasta la línea del Eufrates y mantendría a los safawíes alejados del Levante como los imperios Arsácida y Sasánida habían sido alejados otrora de él por los romanos.

En esta carrera el shah Ismail tenía cierta ventaja sobre el sultán Selim; los shiíes imaníes, en efecto, tenían una antigua plaza fuerte siria en el Yabal Amil, y el shah imaní ya había puesto el ojo sobre Siria, como lo muestra el hecho de que uno de los cuerpos de ejército *Qyzyl Bash* se llamaba "Cuerpo Sirio" o Shamlu. Dado todo esto, Selim debía actuar rápidamente para poder lograr ventaja, inadvertido, sobre su rival safawí; y, a la verdad, no perdió tiempo. En el año 1515 d. de C., que era la estación siguiente al año de Chaldirán, Selim ocupó y anexó el "Estado-tapón" de Dhul-Qadar (con lo que llevó su frontera asiática hasta la línea del Eufrates ciento veintidós años después de la fecha en que la frontera europea del Imperio Otomano había alcanzado la línea del Danubio). En la estación siguiente, 1516 d. de C., Selim procedió a invadir los

dominios mamelucos; derrotó al ejército mameluco en la llanura de Marj Dabik, en la Siria Septentrional, el 24 de agosto de 1516; y ocupó la capital mameluca misma, El Cairo, el 26 de enero de 1517. La entrada de Selim en El Cairo, a diferencia de su entrada en Tabriz, fué definitiva. Estableció una conexión política entre el Imperio Otomano y las provincias arábicas de Siria, Egipto y el Hedjaz que —a veces bajo la forma de mando directo otomano y otras veces bajo la de un mero señorío— duraría en total trescientos años. Ismail resultó incapaz tanto de prevenir como de deshacer esta última pieza de la obra de Selim. Y así, antes de que Selim muriera en 1520 e Ismail lo hiciera en 1524 (y ambos murieron jóvenes), los resultados de su encuentro habían cambiado la faz tanto del mundo arábico como del iránico más allá de todo posible reconocimiento.

Las Consecuencias Históricas de la Carrera de Shah Ismail

Cabe ahora llevar este *excursus* a su fin intentando recapitular y apreciar aquellos cambios, con inclusión tanto de los efectos inmediatos como de las consecuencias últimas.

El efecto tangible más notorio, que fué no sólo inmediato sino también duradero, lo constituyó la quiebra abrupta y violenta del antiguo mundo iránico en tres fracciones separadas: una consistente de Trasoxania y el dominio "colonial" iránico en la India, la segunda formada por el Irán propiamente dicho, y la tercera constituída por el otro dominio "colonial" iránico que habían creado las conquistas turcas en la Cristiandad Ortodoxa. Estas tres fracciones del antiguo mundo iránico fueron forzadas a apartarse y quedaron separadas por dos nuevas fronteras: una entre el Irán y Trasoxania, que corría de la cara nordoccidental del Hindukush hacia el N. hasta el desierto de Karakum, o, alternativamente, hasta la esquina sudoriental del mar Caspio; y otra nueva frontera entre el Irán y los dominios otomanos, que corría desde la cara septentrional del Cáucaso hacia el S. hasta el desierto sirio o, alternativamente, hasta la cabecera del golfo Pérsico.

Estrictamente hablando, estas dos fronteras nuevas no eran cortes frescos, sino antiguas heridas que se habían abierto y comenzado a sangrar nuevamente a lo largo de las líneas de las viejas cicatrices, bajo la fuerza de una tremenda conmoción social. La frontera que dividía ahora el Imperio Safawí del Usbega había dividido otrora los imperios Seléucida, Arsácida, Sasánida y Omeya del Irán de una serie de principados helénicos y bárbaros en la cuenca del Oxo y Yaxartes por un período de alrededor de mil años que se extendió desde el siglo III a. de C. hasta entrado el siglo VIII de la era cristiana.[1] Similarmente, la frontera que dividía ahora el Imperio Safawí del Otomano había dividido otrora los imperios Arsácida y Sasá-

[1] Véase II. D (v), tomo 2, *infra*.

nida del Romano por un período de cerca de setecientos años que se extendió desde el último siglo a. de C. hasta entrado el siglo VII de la era cristiana.

El gobierno otomano de Rum comenzó a reorganizar esta *ci-devant* frontera de su epónimo el Imperio Romano ya en 1514 d. de C.,[1] cuando el estado de ánimo de los jenízaros mostró a Selim que no tenía ninguna perspectiva de aniquilar a Ismail y anexar la totalidad del Imperio Safawí al suyo; ya que esto hizo evidente que debía contentarse con la alternativa más modesta de llevar la ya existente frontera defensiva del Imperio Otomano en Asia unos cuantos grados más hacia el E. El estado de ánimo de los jenízaros hizo también evidente que, al llevar a cabo y mantener aun este modesto avance al E., el gobierno otomano debería asegurarse obteniendo la lealtad de una de las "razas marciales" locales, antes que intentando inducir a sus propios soldados europeos regulares a que sirvieran a regañadientes de guarnición en esa comarca (para ellos) remota. Para ese fin, el gobierno otomano escogió a los curdos: una raza local de pugnaces montañeses vinculados a los osmanlíes por su fe suní común y a los que su *patois* persa no separaba de estos nuevos socios turcos más que de los *Qyzyl Bash* turcomanos, cuando se habían alzado en armas contra el intento de Shah Ismail de convertirlos por la intimidación en shiíes.

El gobierno otomano designó a un "clérigo" suní curdo, Maula Idris de Bitlis —un ex secretario de la antigua víctima de Ismail, Yaqub Kan Aq Qoyunlu—, para que actuara en Curdistán como agente de la fe suní, en la misma forma casi en que Shah Qulí había actuado otrora por cuenta del Shah Ismail y de la Shiah en Anatolia. O bien Maula Idris fué él mismo más competente, o bien recibió más apoyo de sus mandantes que Shah Qulí, ya que, al parecer, desempeñó su función sin desastre alguno desde 1514 hasta 1535 d. de C. Bajo la guía o el consejo de Maula Idris, se tomaron varias medidas para trasformar a los curdos en un baluarte del Imperio Otomano en Asia. Como línea interior de defensa contra futuras invasiones safawíes, se establecieron colonias militares curdas a ambos lados de las rutas de E. a O. entre Irán y Anatolia sobre la vertiente septentrional del Anti Tauro. Como línea de avanzada, los jefes tribuales curdos del Curdistán propiamente dicho (*i. e.*, sobre la cara occidental de la cadena de Zagros que formaba la escarpa occidental de la meseta irania), se incorporaron nominalmente al sistema feudal otomano recibiendo el tratamiento y título de feudatarios otomanos sin que se les pidiera que renunciasen a sus posesiones hereditarias. En la esfera religiosa, se fortificó a los curdos en su fe suní, por la importación, a los principales centros curdos, de

[1] El relato de esta organización dado aquí está tomado de un pasaje de una obra inédita sobre *Armenios y Curdos* de A. S. Safrastian, cuyo autor ha tenido la gentileza de mostrarlo a quien esto escribe.

jeques suníes árabes, a los que se distinguió con el título de Sadat de los ulemas curdos nativos.[1]

Esta frontera curda cubrió efectivamente los dominios otomanos de Anatolia; pero no impidió por entero a la potencia safawí que atacara a las nuevas provincias otomanas de Siria y Egipto en tanto los safawíes siguieron siendo dueños del Irak; y los osmanlíes, en consecuencia, como los romanos antes que ellos, debieron elegir entre la línea menos larga pero más vaga que corría desde el Cáucaso hasta el desierto arábigo septentrional y la línea más extensa pero más definida que iba desde el Cáucaso hasta el golfo Pérsico. El hijo del sultán Selim, el sultán Solimán, coronó la obra de éste anexando a Bagdad en 1534 d. de C. y a Basora en 1546, tal como la obra de Pompeyo había sido coronada por la de Trajano. Los osmanlíes difirieron de los romanos al preferir la línea más larga a la corta después de haber probado ambas; pero, en uno y otro caso por igual, el precio para trazar la frontera a lo largo de cada línea fué una serie de guerras recurrentes, y cada vez más devastadoras, entre las potencias opuestas de cada lado de la barrera.[2]

En cuanto a la otra frontera del Imperio Safawí, del lado opuesto, contra los usbegas, el papel de hombres de fronteras, desempeñado para el Imperio Otomano por los curdos suníes, fué desempeñado allí para los principados usbegas por los turcomanos suníes de los oasis trascaspianos, que estaban en pie de guerra contra los turcomanos *Qyzyl Bash* de Shah Ismail tan violentamente como los curdos. Sobre esta frontera, las condiciones sociales recayeron en su momento hasta tal punto en la barbarie que las fuerzas opuestas a cada lado de la barrera se volvieron incapaces de trabar guerras formales como las que se empeñaban periódicamente entre los safawíes y los osmanlíes. En la frontera entre el Irán y la cuenca del Oxo y Yaxartes, la lucha entre los safawíes y los shaybaníes, o entre shiíes y suníes, degeneró en correrías; y, después del colapso de la potencia safawí en el primer cuarto del siglo XVIII de la era cristiana, los buscadores de esclavos turcomanos suníes tomaron la ofensiva y recorrieron el Irán prácticamente a voluntad, hasta que el ejército ruso tomó sus reductos en Trascaspia y el gobierno de Rusia puso fin a sus actividades criminales, entre 1863 y 1886.

En ambos frentes, empero, el guerrear era parejamente encarnizado, porque la hostilidad que lo inspiraba no era meramente política sino también religiosa. Esas dos fronteras nuevas, en efecto, no sólo dividían el Imperio Safawí de los principados usbegas por un lado

[1] Compárese con la importación de jeques shiíes árabes del Yabal Amil a los dominios safawíes, apuntada en otra conexión en la pág. 399, *supra*. Cabe presumir que estas dos aplicaciones de una idéntica política de propaganda religiosa no fueron concebidas independientemente por los gobiernos otomano y safawí, pero al parecer no hay medio de verificar cuál de ambos copió al otro.

[2] Para el ritmo de tales guerras recurrentes a lo largo de fronteras de esa especie, véase ulteriormente la Parte XI, *infra*.

y del Imperio Otomano por otro. Ahora dividían también los dominios de la Shiah imaní de los dominios de la Sunnah.[1]

Como resultado del éxito parcial y el parcial fracaso de la obra de Shah Ismail, las relaciones entre la Sunnah y la Shiah en el mundo islámico, sin mudar *in toto,* cambiaron hasta hacerse irreconocibles. Antes que Shah Ismail comenzara su carrera, los adherentes de ambas sectas habían vivido a toca ropa, entremezclados geográficamente, desde extremo a extremo del mundo iránico, con la Shiah por dondequiera en decidida minoría y con las relaciones entre las dos sectas presididas por un espíritu tolerante de "vive y deja vivir". Shah Ismail se había resuelto a reducir ese dualismo religioso del mundo iránico a una unidad imponiendo por la pura fuerza militar la religión de la minoría sobre la mayoría de la Sociedad Iránica; y ese *tour de force* había resultado finalmente ser superior a sus fuerzas. Al final de su carrera, tal como al comienzo de ella, ambas sectas existían aún lado a lado en el mundo iránico; y, aunque la Shiah había obtenido un crecimiento numérico neto por el exceso de las conversiones forzadas de suníes al shiísmo logradas por Ismail sobre las conversiones forzadas de shiíes a la Sunnnah logradas por Selim, la Shiah aún seguía siendo, en conjunto, una minoría. En cuanto a esos dos puntos fundamentales, la situación era aún lo que había sido antes. El gran cambio —y éste fué no sólo un cambio más allá de todo posible reconocimiento, sino también un cambio por entero para peor— consistió, primero, en el apartamiento y segregación geográfica forzados de las dos sectas por los medios violentos de la matanza y deportación y conversión compulsiva; mientras que el segundo rasgo nuevo fué el fiero odio entre suníes y shiíes que llameó en ambos lados debido a la introducción de esos "métodos de barbarie" —primeramente en el lado shií por Ismail y luego en el suní por Selim—. Este cisma de la Sociedad Iránica tanto en los planos moral y religioso como en el político cortó todos los hilos que se habían entretejido para dar cohesión a la tela social iránica; y este "hendimiento" dejó sin vida a la Civilización Iránica y detuvo en seco su progreso.

Cuando examinamos la condición posterior de cada uno de los tres fragmentos, observamos, bajo formas diferentes, los síntomas inequívocos de la misma enfermedad moral.

Si se toma primero el fragmento central o iranio, resulta manifiesto que el nuevo Imperio Shií imaní, tal como lo dejó Shah Ismail, estaba muy lejos de las ambiciones e intenciones de su fundador.

[1] Compárese con la situación que existía en la edad de los Sasánidas, cuando la frontera entre el Imperio Sasánida y el Romano fué también una frontera entre el zoroastrismo y el cristianismo nestoriano, por un lado, y el cristianismo católico y el monofisita por otro, mientras que la frontera entre el Imperio Sasánida y los principados eftalitas y turcos en la cuenca del Oxo y Yaxartes lo fué entre el zoroastrismo y el budismo. (Para esta última frontera religiosa, véase ulteriormente la Parte II. D (VII), tomo 2, *infra.*)

Constituía, sí, un gran imperio dentro del cual la Shiah era la única religión a la que se permitía existir; y sus fronteras abarcaban realmente todos los principales lugares santos shiíes imaníes: las tumbas de los mártires en Najaf, Kerbela y Kazmiyeh y la mezquita del Imán Esperado [1] en Hilla, en el Irak árabe; las ciudades santas de Kum y Kashan en el Irak aqueménida; [2] y la Meshed del imán Riza en la esquina opuesta de los dominios safawíes, en Khurasán. Sin embargo, aun así, éste no era el Imperio Shií ecuménico que Shah Ismail había soñado; y el aumento en los números de la Shiah conseguido por la conversión forzada de la mayoría suní en los territorios que Ismail había logrado conquistar, fué cancelado en parte por la pérdida de la minoría shií exterminada, en represalia, por los usbegas en Trasoxania y los osmanlíes en Anatolia. En realidad, Ismail estuvo tan lejos de establecer un imperio mundial, que el Estado por él formado se volvió una especie de reino ermitaño, cuya uniformidad y solidaridad internas en cuanto dominio terrenal del shiísmo imaní se vieron contrabalanceadas por su aislamiento de un mundo suní que aún lo encerraba por uno y otro lado. Fué política deliberada del gobierno safawí mantener a sus súbditos shiíes tanto material como espiritualmente aislados del contagio suní, desanimando las peregrinaciones a lugares santos que estuvieran fuera de los dominios safawíes. Esta política se aplicó no sólo a los lugares santos panislámicos —la Meca y Medina y Jerusalén—, sino incluso a los lugares santos específicamente shiíes cuando se hallaban bajo el dominio suní. Se aplicó, por ejemplo, a Najaf y Kerbela y Kazmiyeh, en los tiempos en que el Irak árabe estuvo en manos otomanas y no safawíes.[3] Bajo ese régimen, el shiísmo imaní que Shah Ismail había convertido en la religión nacional exclusiva del Irán disminuyó, de ser una aspirante a religión mundial, hasta trasformarse en algo que puede ser llamado religión "nacional" sin ninguna grave errónea aplicación de nuestra terminología occidental. Además, en el Irán shií moderno, como en las partes protestantes de nuestra Cristiandad Occidental moderna, la religión nacional se ha vuelto matriz de una consciencia nacional secular o política.[4]

[1] Véase III. C (II) (b), Anejo I, tomo 3, *infra*.

[2] Irak Ajemi, conocido también como el Yibal, en el Irán Occidental.

[3] Sobre este punto, véase Browne, *op. cit.*, vol. 4, págs. 29-30.

[4] Para esta analogía de nuestro nacionalismo occidental moderno con el *ethos* moderno del Irán shií, véase ulteriormente II. D (VI), tomo 2. Vale tal vez la pena notar que este nacionalismo iranio indígena se parece también a nuestro nacionalismo occidental en el hecho de que su base originaria fué religiosa y dinástica pero no lingüística. Hemos visto ya que el turco, y no el persa, era la lengua materna de Shah Ismail, y que el núcleo de su ejército estaba formado no por persas sino por turcomanos. Tabriz, que escogió por capital, era una ciudad de habla turca situada en la provincia de habla turca de Azerbaiján. Y Tabriz quedó como segunda ciudad del Imperio, y como sede del heredero aparente, incluso después que la capital hubo sido trasladada a Ispahán —traslado que se llevó a cabo

Queda a la vista que el reavivamiento shií de Ismail Shah Safawí en el mundo iránico se pareció a la Reforma Protestante en la Cristiandad Occidental tanto en la violencia con que se llevó a cabo como en las consecuencias políticas que eventualmente se siguieron de ella. Un tercer punto de semejanza es que, en ambos casos, el violento cambio religioso fué acompañado por un desastroso retroceso en la cultura. Este retroceso cultural en el Irán moderno está descrito y explicado en los términos siguientes por un corresponsal persa del difunto profesor Browne, Mirza Muhammad Kan de Kazwin:

"No cabe...duda de que durante el período safawí la literatura y la poesía habían caído en Persia hasta un nivel muy bajo, y que no hay un solo poeta de primera categoría que pueda contarse como representante de la época. La principal razón de ello... parece haber sido que esos reyes, por causa de sus fines políticos y su fuerte antagonismo contra el Imperio Otomano, dedicaron la mayor parte de sus energías a la propagación de la doctrina shií y al fomento de teólogos educados en sus principios y leyes. Ahora bien; aunque estos teólogos se esforzaron en extremo por lograr la unificación religiosa de Persia (que tuvo por resultado su unificación política) y echaron las bases de la Persia de hoy, cuyos habitantes son, hablando en términos generales, de una fe, una lengua y una raza; con todo, por otra parte, desde el punto de vista de la literatura, la poesía, el sufismo y el misticismo, y, para usar la expresión de ellos, todo lo relacionado con los "cumplimientos" (en cuanto opuesto a las "legalidades"), no sólo estuvieron muy lejos de fomentarlos sino que trataron por todos los medios de dañar y mo-

---

porque Ispahán estaba menos expuesta a ataques otomanos y estaba también más cerca del centro del Imperio Safawí después que su expansión hubo sido cortada en seco en el oeste—. Aun entonces, los safawíes parecen haber retenido todavía su lengua turca hasta el fin, a pesar del hecho de que Ispahán fuera una ciudad de lengua persa perteneciente a una región de lengua persa. (Véase la anécdota del último Safawí, Shah Husayn (*regnabat* 1694-1722 d. de C.), relatada por Browne en *op. cit.*, vol. 4, pág. 113.) Además, Nadir Shah Avshar (*dominabatur* 1730-47 d. de C.) era también turco por su raza y lengua materna; y lo mismo los Kayares, quienes fueron los gobernantes de Persia desde 1779 d. de C. hasta 1925 d. de C. La Dinastía Kayar tenía una norma privada particular por la que ningún miembro de la familia podía pretender el trono de Persia, a no ser que su madre fuera una princesa kayar —es decir, a no ser que descendiera por ambos lados de la misma tribu turca—. Quizás la paradoja máxima sea el hecho de que la novísima forma de nacionalismo persa, *alla Franca*, surgió primero en la provincia de habla turca de Azerbaiján —la razón de ello está en que Azerbaiján, por su situación geográfica, estaba más expuesta que otras partes de Persia a influencias occidentales—. En realidad, el tipo ultramoderno de nacionalismo occidental, en el que el factor lingüístico es primordial, no se apoderó de Persia hasta el ascenso de Shah Riza. La adopción por este gobernante *parvenu* del nombre dinástico "Pehlevi" está por entero dentro de la manera de nuestro romanticismo político occidental diecinuevesco; y es también digno de notarse que, en oposición deliberada a la ley dinástica de la Dinastía Kayar, el fundador de la Pehlevi decretó que sus descendientes debieran ser hijos de madres persas para poder pretender el trono. (Para esa ley, véase Toynbee, A. J.: *Survey of International Affairs*, 1925, vol 1 (Londres 1927, Milford), pág. 537, n. 6.)

lestar a los representantes de esos "cumplimientos", que de ordinario no estaban demasiado firmemente imbuídos de la ley religiosa y sus derivados. En particular, respecto a los sufíes emplearon toda suerte de severidades y vejaciones, sea por destierro, expulsión, matanza o reprimenda, y dieron muerte o quemaron a muchos de ellos con sus propias manos o por sentencia suya. La estrecha conexión entre la poesía y las bellas letras por una parte, y el sufismo y misticismo por otra, al menos en Persia, es evidente, de modo que la extinción de lo uno implica necesariamente la extinción y destrucción de lo otro. De ahí que bajo esa dinastía el saber, la cultura, la poesía y el misticismo desertaron de Persia por completo, y los claustros, monasterios, retiros y casas de reposo de los derviches quedaron tan enteramente destruídos, que no hay ahora a través de toda Persia ningún nombre o señal de tales fundaciones de caridad, aunque anteriormente, como, por ejemplo, en el tiempo de Ibn-Batuta,[1] era dable hallar tales instituciones en todas las ciudades, aldeas y pueblos, como resulta abundantemente de una ojeada a sus *Viajes,* donde describe cómo en todo lugar, grande o pequeño, donde se detuvo, paró en aquellos edificios, de los que no existen en el día de hoy ni el nombre ni los rastros. Todo el que ignore las circunstancias del período safawí podría preguntarse probablemente si esta Persia y aquélla son el mismo país, y el credo de sus habitantes el mismo Islam; y, de ser ello así, por qué, con raras excepciones, no existe ahora prácticamente un solo monasterio en toda Persia, en tanto que en aquellas partes de Turquía, tales como la Mesopotamia, Curdistán y Suleimanié, que no quedaron bajo el dominio safawí, se encuentran muchos de esos edificios, así como los había en los días de Ibn-Batuta." [2]

El espíritu "iconoclasta" o "calvinista" [3] que obró este desastre en Irán cuando se encarnó en la persona de Ismail Shah Safawí no asoló a Turquía hasta unos cuatro siglos después, cuando encontró allí su encarnación en el presidente Mustafá Kemal.[4] No obstante, el repentino empobrecimiento de la cultura en el Irán, que provocó Ismail, dió un golpe mortal a la cultura iránica de los osmanlíes al cortar sus raíces; y durante los cuatro siglos siguientes los osman-

[1] *Peregrinabatur* 1325-53. — A. J. T.

[2] Carta del 24 de mayo de 1911, de Mirza Muhammad Kan al profesor E. G. Browne, citada en Browne, *op. cit.,* vol. 4, págs. 26-7.

[3] En un párrafo posterior Mirza Muhammad Kan describe a los teólogos shiíes que ocuparon ahora el lugar de los grandes poetas y filósofos en Irán como "verdaderamente grandes", "pero duros, secos, fanáticos y formalistas" —combinación de cualidades que es igualmente característica del *ethos* de sus contemporáneos calvinistas de la Cristiandad Occidental.

[4] La fuente de la inspiración de Mustafá Kemal en ese espíritu es evidente. Él es palpablemente un converso a nuestro nacionalismo occidental moderno con su veta fanática, barbarizante. La fuente de la inspiración de Ismail Safawí en el mismo espíritu, cuatro siglos antes, queda en el misterio; ya que, si bien el reavivamiento shií de Ismail fué contemporáneo de la Reforma en la Cristiandad Occidental, no parece haber rastro de conexión directa alguna entre ambos movimientos.

líes vivieron una muerte en vida cultural hasta que, en nuestro tiempo, han arrojado lejos de sí la mortaja de su cultura iránica muerta y han intentado adoptar nuestra cultura occidental, a manera de traje de confección, como resolución desesperada. Hemos observado ya que los territorios conquistados a la Cristiandad Ortodoxa por los selyúcidas y los osmanlíes sucesivamente fueron una especie de extensión "colonial" del mundo iránico; y que los representantes de la Sociedad Iránica en esas *partibus infidelium*, como sus representantes en Hindustán, dependían, para el mantenimiento de su cultura, de una corriente constante de artes e ideas, y de inmigrantes que las importasen, provenientes de las tierras patrias de la Civilización Iránica en el Irán mismo. El último de esos *kulturträger* inmigrantes fué el príncipe timúrida fugitivo Badí-az-Zaman y las setecientas familias [1] de artesanos indígenas diestros que el sultán otomano Selim trajo consigo de Tabriz en 1514, como único recuerdo sustancial de su estada de una semana en aquel gran hogar de la cultura iránica. Luego, los antiguos canales de comunicación a lo largo de los cuales la corriente vivificante de la cultura había corrido hacia Anatolia, desde el Irán, durante los últimos cuatrocientos años fueron obstruídos por la nueva frontera entre el Imperio Otomano y el Safawí y entre los dominios separados de la Sunnah y la Shiah —frontera que fué establecida por los osmanlíes mismos—. Con todo, aun si se hubieran abstenido de obstruir el canal, las aguas habrían dejado de correr; ya que, como hemos visto, el reavivamiento shií en el Irán estaba ahora secando en su fuente el manantial de la cultura iránica.

Los osmanlíes tampoco hallaron compensación alguna que remediara esa sequía cultural sacando aguas nuevas del mundo arábico, en el que habían ahora ganado una posición por vez primera mediante su conquista de Siria y Egipto y el Hedjaz. La cultura arábica era incapaz de ocupar el lugar de la iránica en la vida otomana por dos razones: primera, porque era extranjera, y segunda, porque sólo estaba viva a medias. La cultura contemporánea del mundo arábico era extranjera a los osmanlíes en el sentido de que hasta ahora habían absorbido a través de un medio persa, y no arábico, la versión arábica clásica en que había sido cultivada la antigua cultura de la Sociedad Siríaca antecedente, en su última fase, en la edad del Califato Abasida de Bagdad. Hubiera sido apenas posible para los osmanlíes adoptar un medio arábico de comunicación con ese pasado cultural, en lugar de uno persa, aun si la cultura arábica contemporánea hubiera sido tan vital como la iránica contemporánea. Mas en realidad la cultura arábica de Egipto, en el paso entre los siglos XV y XVI de la era cristiana, estaba tristemente momificada. El genio del mogrebita Abenjaldun había resultado ser un *lusus*

[1] Véase págs. 388-9, *supra*.

naturae, un machacar en hierro frío.[1] La versión egipcia de la Civilización Arábica había triunfado; y esta cultura arábica egipcia se hallaba frente a la cultura irania de un Yamí, un Hafiz, un Saadi y un Firdusi, de modo análogo al de la cultura bizantina de la Cristiandad Ortodoxa medieval frente a la contemporánea cultura latina del Occidente. La Civilización Arábica había adquirido en Egipto un cariz antes epimeteico que prometeico; y esta postura hacia atrás no estaba limitada a las cosas del espíritu. Se la adoptó también en el campo de la política, donde la resucitación bizantina de un "Imperio Romano de Oriente" tuvo su paralelo en la sombra caireña del Califato Abasida.

Es cierto que nuestra ciencia occidental moderna ha refutado la leyenda de que se verificó una trasferencia formal del Califato al sultán otomano Selim I por el último títere abasida de los mamelucos egipcios, después que el mismo sultán mameluco postrero hubo sido derrocado por Selim. Parece ser que los sultanes otomanos se habían mofado ya desde hacía mucho del título de Califa, y que, también durante mucho tiempo, habían dejado de valorar un título descolorido que todas las demás dinastías islámicas contemporáneas habían usurpado por igual.[2] Este hecho no significa, con todo, que la conquista de Egipto y del Hedjaz careciera de efectos sobre la concepción política y religiosa del gobierno otomano. Las mismas investigaciones han mostrado que el sultán Selim I asumió —no de los califas abasidas caireños, sino de sus amos los sultanes mamelucos—,[3] el título de "Sirviente de los dos Sacros Santuarios" [de Meca y Medina], y que asignaba alto valor a ese título.

En realidad, la anexión de las provincias principales del mundo arábico influyó profundamente sobre los osmanlíes en su política, su religión y su cultura. Y el efecto no fué para bien; la Sociedad Otomana y la Arábica eran, en efecto, socios desparejos,[4] y la asociación fué incómoda y estéril a lo largo de toda su vida. Los osmanlíes se vieron compelidos a anexar ese gran dominio arábico a fin de impedir su anexión por los safawíes; pero la mitad arábica de sus dominios quedó colgada de sus cuellos cual rueda de molino.[5]

[1] Para Abenjaldun, véase ulteriormente III. C (II) (b), tomo 3, *infra*, con el Anejo III.

[2] Esto lo muestra Sir T. W. Arnold en *The Caliphate* (Oxford 1924, Clarendon Press), caps. XI y XII.

[3] Véase Arnold, *op. cit.*, *loc. cit.*

[4] El espíritu y la estructura de la Sociedad Otomana se examinan en la Parte III. A, tomo 3, *infra*.

[5] Los osmanlíes podían, sin duda, haber cosechado una brillante recompensa económica de estas conquistas arábicas con sólo haberlas extendido algo más. El mundo arábico, en efecto —que se extendía desde las costas árabe y egipcia del golfo Pérsico y del mar Rojo hasta un litoral marroquí sobre el Atlántico— dominaba las líneas interiores de la nueva ruta oceánica entre Europa y la India que estaba acabando de ser abierta, en ese mismo tiempo, por los portugueses. Los osmanlíes lograron la posesión de Suez en 1517 d. de C.; ocuparon el Yemen desde 1517 hasta 1633;

Nos resta echar un vistazo a la suerte del tercero de los fragmentos en que el *ci-devant* mundo iránico había quedado quebrado. Ese tercer fragmento era la cuenca del Oxo y Yaxartes; y su suerte puede resumirse en una sola palabra: "barbarización". La Trasoxania había dependido casi tanto como el Imperio Otomano de la corriente de cultura proveniente del Irán, y sufrió aún más severamente de la obstrucción de los canales y el secarse de las fuentes; en ese momento, en efecto, la Trasoxania tenía necesidad de un estímulo cultural adicional para que sirviera de fermento a la barbarie de sus conquistadores usbegas, sentados ahora sobre los tronos de los cultos Timúridas. Cuando el estímulo, lejos de intensificarse, fué suprimido por entero, la cultura iránica de Trasoxania quedó condenada a decaer.[1]

Quedaba una débil probabilidad de que los trasoxanios y los osmanlíes pudieran salvar sus vestigios de cultura iránica haciendo de ellos un fondo común, caso de que pudieran entrar en contacto recíproco una vez más, rodeando en alguna forma el obstáculo del Imperio Safawí hostil y extranjero que se alzaba ahora entre ellos. Ahora que la línea directa de comunicación al S. del Caspio estaba cerrada, la única alternativa era abrir una nueva ruta, al N. de él, a través de la estepa eurasiática. El extremo occidental de un paso septentrio-

---

y Basora en 1546; mientras que en la dirección opuesta se establecieron en Argelia en 1512-19. Pero nunca avanzaron a través de Marruecos hasta el Atlántico; nunca disputaron seriamente la supremacía de los portugueses en la costa occidental de la India; y nunca hicieron uso efectivo de la incomparable combinación de puntos ventajosos estratégicos y comerciales ya efectivamente adquiridos. Fueron los holandeses, ingleses y franceses, y no los osmanlíes, quienes desafiaron el monopolio español y portugués del mundo de ultramar. (Sobre este punto, véase ulteriormente II. D (VII), Anejo VII, tomo 2, *infra*. Véase también Kahle, P.: *Die Verschollene Columbus-Karte von 1498 in einer türkischen Weltkarte von 1513* (Berlín y Leipzig, 1933, de Gruyter.)

[1] Durante el lapso de mil años que corrió desde el siglo III a. de C. hasta el siglo VIII de la era cristiana, en que Trasoxania había estado separada del Irán por una frontera política, el país había sido invadido también por bárbaros nómadas eurasiáticos —Saka, Yuechi, eftalitas, turcos— a lo menos en cuatro ocasiones. Pero en esa época la situación nunca había sido enteramente comparable a aquélla en que se halló Trasoxania durante el período que intervino entre la conquista usbega y la rusa; en la primera época, en efecto, Trasoxania, aun cuando estuvo bajo el yugo bárbaro, nunca había quedado enteramente aislada de la irradiación de cultura del exterior. Por de pronto, la frontera política que dividía a Trasoxania del Irán había sido sólo una frontera religiosa en esa época, mientras duró el lapso vital del Imperio Sasánida; y a través de esos mil años Trasoxania nunca había quedado cortada de influencias culturales budistas provenientes de la India. Es cierto que, bajo el régimen usbega, Trasoxania estuvo igualmente en contacto cultural con la India, mientras quedaba culturalmente aislada del Irán. Mas, desgraciadamente para Trasoxania, en esos últimos tiempos la única cultura de la India accesible entonces no era una civilización india indígena con raíces en suelo indio. Era la mera versión "colonial" de la cultura iránica que había sido trasplantada a la India como consecuencia incidental de las conquistas militares turcas; y esta cultura iránica exótica en la India dependía para su sustento del Irán tanto como la cultura iránica de Trasoxania misma; de modo que Trasoxania no podía recibir cultura alguna de la India, derivada de segunda mano, una vez que las fuentes del Irán se hubieron secado.

nal en potencia estaba ya en manos osmanlíes; el Imperio Otomano, en efecto, se había apoderado de los puestos marítimos genoveses de Kaffa en Crimea y Tana en la cabecera del mar de Azof ya en 1475 d. de C., y el "Estado-sucesor" crimeo de los dominios mogoles de Juji había caído también bajo el señorío otomano. Desde esta base de operaciones una fuerza expedicionaria otomana intentó efectivamente, en 1568-70 d. de C., tomar posesión del istmo entre los codos del Don y el Volga con la intención de abrir una vía acuática enteramente otomana desde el mar Negro al Caspio.[1] Pero habían actuado demasiado tarde; los moscovitas, en efecto, se habían asegurado el control de la línea del Volga conquistando Kazán en 1552 d. de C. y Astracán en 1554. La fuerza expedicionaria otomana fué atacada por un ejército moscovita, que la dispersó; el puesto otomano de Tana quedó cubierto por la nueva fundación moscovita de Cherkask sobre el Don; [2] y el aislamiento de Trasoxania respecto del mundo otomano quedó así consumado por la combinación de una barrera moscovita con otra safawí: barrera dual que era enteramente imposible rodear, ya que se extendía de S. a N., desde el océano Índico al Ártico. Con este golpe, los rusos pusieron virtualmente a Trasoxania "en la cámara frigorífica" hasta que consideraron conveniente anexar ese fragmento derrelicto del mundo iránico al Imperio Ruso unos trescientos años después.

Éstas fueron algunas de las portentosas consecuencias históricas de la extraordinaria carrera de Ismail Shah Safawí. La suma de estas consecuencias da cuenta de la quiebra del antiguo mundo iránico y la formación del "mundo islámico" tal como lo conocemos hoy. Se ve, pues, que este mundo islámico de los últimos tiempos no es realmente una unidad orgánica sino un montón de pecios; y que el naufragio fué consecuencia de una colisión entre *dos* antiguos mundos islámicos —el Iránico y el Arábico— ocurrida hace unos cuatrocientos años como efecto que siguió a una gran explosión social en la que uno de esos dos mundos —el Iránico— había saltado en pedazos. La explosión fué provocada por Shah Ismail; y sería difícil encontrar otro hombre público en la historia que haya sido tan alta-

[1] Esta acción otomana de 1568 d. de C. tiene un precedente histórico notablemente similar en el contacto establecido, exactamente mil años antes, entre el gobierno imperial romano de Constantinopla y los Estados-ciudad trasoxanos de aquella época, por el camino de ese mismo paso septentrional a través de la estepa eurasiática al N. del mar Caspio. También el motivo era el mismo; ya que, en el siglo VI de la era cristiana, la ruta terrestre directa entre el Imperio Romano y Trasoxania al S. del Caspio, así como la ruta acuática a la China por vía del océano Índico, era bloqueada deliberadamente por el imperio iranio de los Sasánidas, tal como lo era en el siglo XVI por el imperio iranio de los safawíes. En el siglo VI, la ruta septentrional se abrió en realidad con éxito, ya que en ese tiempo la potencia primera de las estepas no era una Moscovia hostil, sino un gran kan turco amigo deseoso de fomentar el comercio de sus vasallos trasoxanos. (Véase Hudson, G. F.: *Europe and China* (Londres 1931, Arnold), págs. 122-33.)

[2] Para este episodio, véase ulteriormente II. D (VII), Anejo VII, tomo 2, *infra*.

mente "explosivo" como éste, con la posible excepción de Lenín. Hay, en realidad, un obvio paralelo entre el cisma repentino del mundo iránico, en el siglo XVI de la era cristiana, en un campo shií y otro suní, divididos por un virulento e implacable odio mutuo, y el cisma repentino de nuestra "Gran Sociedad" de los últimos tiempos, en el siglo XX, en un campo comunista y otro capitalista, con una sima de odio igualmente grande abierta entre ellos.

Este recrudecimiento de la vieja contienda entre la Shiah y la Sunnah en el corazón del antiguo mundo iránico ha recibido una bien pobre compensación en esa unión inestable de parte del mundo iránico con parte del mundo arábico producida por la conquista compulsiva del Imperio de los Mamelucos egipcios llevada a cabo por el sultán Selim I. Esta Sociedad Otomana compuesta —iránica en parte y en parte arábica—, es lo que se destaca en nuestras mentes cuando pensamos en el "mundo islámico" como unidad hoy día; y tendemos más bien a dejar la obstinada disidencia del Irán shií fuera del cuadro, como un rasgo anormal. En realidad, la contienda entre este Irán shií y el resto del mundo islámico moderno ha tenido un efecto desastroso sobre la suerte de ambas partes; y ambas han mostrado ser sumamente refractarias a todo intento de reconciliación.

En primer lugar, esta contienda fué probablemente el factor aislado más importante de las *débâcles* de las tres grandes potencias islámicas —el Imperio Otomano en la Cristiandad Ortodoxa y el mundo arábico, el Imperio Safawí en el Irán, y el Imperio Timúrida que había sido establecido por el nieto de Baber, Akbar, en la India — que cayeron todas en pedazos simultáneamente, en el paso del siglo XVII al XVIII de la era cristiana, unos dos siglos después del tiempo de Baber e Ismail y Selim. Luego, el tirano Nadir Shah (*dominabatur* 1730-47 d. de C.), quien surgió en el vacío dejado por la ruina de los Safawíes, llevó a cabo un intento abortado de poner fin a la contienda reconvirtiendo el Irán de la Shiah a la Sunnah; pero su fracaso demostró que, en el lapso de dos siglos, una religión minoritaria, que en su origen había sido impuesta por la pura fuerza sobre la mayoría del pueblo de Irán por Ismail Shah Safawí, se había enclavado en los corazones de los persas como religión nacional suya. Después del *fiasco* de Nadir Shah, no hubo ningún intento serio ulterior de apagar la contienda hasta la última década del siglo XIX de la era cristiana, cuando la presión creciente del mundo occidental sobre todos los países islámicos por igual suscitó el movimiento panislámico.

El programa del panislamismo ha sido ajustar inclusive las diferencias internas más serias en el seno de la Sociedad Islámica a fin de cerrar las filas del Islam frente al abrumador peligro común que confronta ahora a todo el mundo musulmán. Pero este movimiento no ha tenido tiempo de ganar fuerza antes de haber sido alcanzado, y sobrepasado, por un programa alternativo para enfrentar la "cues-

tión occidental" según principios diametralmente opuestos. Este plan rival de salvación propone exorcizar la amenaza del Occidente mediante una "defensa ofensiva". Los pueblos islámicos asegurarán su posición en un mundo occidentalizado adoptando ellos mismos la agresiva Civilización Occidental, y adoptándola *in toto*. Esta política de occidentalización radical implica, claro está, entre otras cosas, la adopción de la teoría y práctica occidentales del nacionalismo; y pareciera ahora como si el destino del mundo islámico fuera incorporarse pieza por pieza a nuestro mundo occidental a medida que, uno tras otro, los pueblos islámicos van cayendo en el nacionalismo. Los turcos otomanos están siguiendo sus huellas; los egipcios siguen en su estela a paso menos revolucionario; y los persas, por su lado, no encuentran ninguna dificultad en alinearse, ya que, como hemos visto, el shiísmo impuesto por Shah Ismail al Irán moderno ha producido ya en las mentes persas una consciencia política estrechamente análoga al nacionalismo que fué producto del protestantismo en nuestro mundo occidental.

Sobre esta base, parece posible que los restos de la gran catástrofe islámica del siglo XVI de la era cristiana puedan ser despejados en este siglo XX, por último, mediante la incorporación de todos los fragmentos quebrados de las antiguas sociedades Iránica y Arábica a la estructura, por entero diferente, de un mundo occidental que ha crecido hasta ser una "Gran Sociedad" ecuménica.

Nota por el profesor H. A. R. Gibb

El profesor H. A. R. Gibb ha enviado al autor esta valiosa nota, sobre la primera redacción del presente Anejo (que ha sido corregido conforme a ella):

"El punto principal sobre el que discrepariá es la revista histórica del trasfondo de la Shiah, y especialmente la tendencia a identificarla con Persia como «la principal expresión de una consciencia social irania» en oposición a los árabes. Aunque esta concepción contaba con el poderoso respaldo del profesor E. G. Browne, no creo que pueda mantenérsela. La verdadera historia del shiísmo es todavía incierta, pero hay unos cuantos hechos aceptados ahora más o menos generalmente.

"1. El centro histórico del shiísmo es el Bajo Irak, donde los elementos árabes, arameos y persas estaban mezclados más estrechamente. Su existencia en todos los demás centros —Bahrayn, las regiones del Yabal Sumak y del Yabal Amil de Siria, Kum, la Persia Nordoccidental, el Yemen, etc.—, se debió a la propagación, sea directa o indirecta, desde el Irak. Especialmente notable es la muy pequeña extensión de las zonas persas en que la Shiah estaba en mayoría —sólo Daylam y sus vecindades, y una o dos ciudades aisladas, particularmente Kum y Meshed, y Kum era una colonia árabe de Kufa.

"2. En los demás lugares de Persia, el shiísmo parece haber estado

asociado con un elemento especial de la población de las grandes ciudades, provisionalmente identificado con las clases artesanas, como expresión de «consciencia de clase» contra la aristocracia, fuera ésta árabe o irania, o en tiempos posteriores turca. Así la Shiah se opuso a la dinastía irania de los Samánidas (que personificaba ciertamente una conciencia social irania reviviente) tanto como a los Abasidas o a los príncipes turcos. Aun en Daylam puede considerárselo como un movimiento dirigido contra la aristocracia feudal, que (con raras excepciones) sostenía a la «Iglesia Establecida» suní.

"3. El shiísmo estuvo así en estrechas relaciones con los gremios comerciales, y es digno de notarse que se atribuye a los Fatimíes el haber hecho mucho por fomentar el desarrollo de ellos en sus dominios.

"4. El fracaso político de los movimientos shiíes bajo los Buyíes, Fatimíes y Cármatas desempeñó probablemente cierto papel en la producción de una nueva orientación de este movimiento social en forma de hermandades religiosas bajo auspicios sufíes. En tanto que las variaciones específicamente doctrinales del shiísmo fueron rechazadas en las nuevas organizaciones (al menos en la mayor parte), su programa de reforma social y su teoría histórica, que se concentraba sobre Alí, se trasmitieron a ellas; y resulta significativo que las ceremonias de iniciación, etc., se tomaran, con algunas modificaciones, de las de los gremios comerciales.

"5. De esta suerte, durante los siglos VI (XII) y VII (XIII) por un acto inconsciente de alta política y por el ejercicio de una amplia tolerancia, la comunidad suní consiguió absorber a la mayor parte del shiísmo moderado, o por lo menos alcanzar una especie de «ausgleich» con él, y las formas extremas quedaron prácticamente extirpadas.

"6. En el siglo VIII (XIV), según resulta evidente de Ibn-Batuta, el Bajo Irak era aún (con al-Hase y Bahrayn) el centro principal del shiísmo. Parecería que las relaciones entre shiíes y suníes se descompusieron temporalmente debido a la competencia por el favor de los Il-kanes mogoles, y Bagdad, Shiraz e Ispahán son mencionadas específicamente como centros de resistencia a los esfuerzos de los shiíes.

"7. La acción de Ismail Shah Safawí me parece por consiguiente un abuso particularmente desenfrenado del poder militar, que tuvo éxito sólo porque el pueblo de Persia se unió alrededor de los Safawíes en defensa de su tierra (pero apenas, todavía, de su «nación») contra las amenazas otomana y usbega. El precio que tuvieron que pagar por ello fué la conformidad religiosa; y, por el doble efecto del particularismo político y religioso, se creó en el momento debido la idea de una nacionalidad persa.

"8. La prueba final de que el shiísmo no era un fruto o expresión natural del genio iranio nacional la da el deterioro intelectual siguiente. El aislamiento y la decadencia económica desempeñaron su papel en esto; pero, tal como lo señala Mirza Muhammad en la carta que usted cita, el genio intelectual y literario de los persas se encontraba en el

campo del misticismo. El shiísmo que estaba en el poder era acérrimamente hostil al misticismo —en parte quizás debido a la incongruencia con la doctrina autoritaria de la Shiah, más (me parece) porque los suníes se habían apoderado del movimiento sufí—. El shiísmo mató así las "humanidades" persas y no dejó a la actividad intelectual más salida que la erudición escolástica —para la cual el genio persa parece totalmente inadecuado—. Iría más lejos aún, y conjeturaría que sobrevivió como religión sólo debido al efugio emotivo ofrecido por las ceremonias Muharram.[1] Ello aparte, el persa inteligente medio, como notó de Gobineau, parece haberse hundido en una especie de letargia religiosa escéptica."

ANEJO II a I. C (1) (b)

NOMBRES Y NACIONES DEL MINOICO POSTERIOR Y DE LA PRIMERA EDAD HELÉNICA

1. *Minos, los* mnoia *y los minios.*

No es imposible que el nombre legendario de Minos, el soberano de los mares, conserve el nombre histórico de un pueblo imperial. En efecto, en la tradición helénica, parecen oírse ecos de Μίνως en número plural en lugar del singular en los nombres Μνωῖται y Μινύαι.

Los Μνωῖται (llamados colectivamente Μνωία, Μνοία o Μνῴα) eran los siervos nativos de los conquistadores "dorios" de Creta; y en ese nombre podemos descubrir la degradación, en el mundo helénico de tiempos posteriores, de un pueblo al que, en la *Odisea*, se recuerda aún como los Ἐτεόκρητες μεγαλήτορες[2] (*Odisea*, Libro XIX, v. 176).

Los minios eran un pueblo de la edad heroica prehelénica a quienes la leyenda helénica situaba en tres puntos distintos de la tierra continental de la Grecia Europea: a lo largo de la parte sur de la costa occidental del Peloponeso en Pylos;[3] en el interior de la Grecia

[1] Un festival shií que se celebra durante los primeros diez días del mes de Muharram. [*N. del T.*]

[2] "Verdaderos cretenses de grande ánimo." [*N. del T.*]

[3] En el poema homérico no se llama a Pylos "minia", tal como se lo hace con Orcómenes, ni tampoco se llama a los pilios "minios", tal como a los Argonautas que se hacen a la vela en Iolcos. Por otra parte, se nos habla al pasar de un ποταμὸς Μινυήϊος en el territorio pilio (*Ilíada*, Libro XI, v. 722); y en el siglo v a. de C. los habitantes griegos de un fragmento del *ci-devant* dominio pilio —el territorio de la costa occidental del Peloponeso, entre Mesenia y Elis, al que se llamó primero Paroreatis y luego Trifilia— son según Herodoto Μινύαι (en el Libro IV, cap. 148). Cierto es que Herodoto lleva a sus minios a Paroreatis en una fecha relativamente reciente, como última etapa de una larga migración que los traslada en última instancia de Iolcos por la vía de Lemnos y el monte Taigeto. Pero esta saga herodótica (Libro IV, caps. 145-8) es un remiendo que se desgarra fácilmente. El único hecho sólido que queda en pie es que los *Paroreatae* que fueron conquistados por los elianos en el siglo v a. de C. pretendían el nombre de "minios" y la explicación más simple

Central, a medio camino entre el golfo de Corinto y el Euripo, en Orcómenes; [1] y sobre la orla de la Grecia Septentrional, en la cabecera del golfo de Volo, en Iolcos.[2]

El solo nombre de "minios" no es el único bien común de esos tres establecimientos minios legendarios. El culto común de un dios médico parece indicar una comparación del nombre del héroe minio Ἰάσων (*i. e.*, "el que cura") de Iolcos con el nombre Ἀρκάλαφος —variante obvia de Ἀσκληπιός[3]— dado a uno de los dos reyes del Orcómenes minio en la lista de barcos homérica (*Ilíada*, Libro II, v. 512). Se tiene otro lazo en el nombre Ἀμυθάων, que aparece como nombre personal en la genealogía de los gobernantes minios de Iolcos y como nombre local —Ἀμυθαονία[4]— en los dominios peloponenses de los minios en torno a Pylos. Y si tomamos el nombre de Amythaon y el culto de un dios médico como indicios de la presencia de colonos minios, vislumbraremos quizás, en dos pasajes de la *Ilíada*, los rastros de un cuarto establecimiento minio, del que la tradición helénica no ha conservado registro. En efecto, el Ἀμυδών de las orillas del Axio, de donde vinieron los peonios según la *Ilíada*, Libro XVI, v. 288, es sencillamente el nombre Ἀμυθάων aplicado en Peonia, como en el Peloponeso, a un lugar en vez de a una persona, y trasliterado en su equivalente filológicamente correcto del dialecto griego macedónico (en el que la θ griega ordinaria se representa por una δ.)[5] Y en otro pasaje un héroe peonio, Asteropeo, cuyo abuelo es el río Axio mismo, recibe a Ἀκεσσαμενός ("el que cura") como bisabuelo por el lado de su abuela materna (*Ilíada*, Libro XXI, vs. 140-3). Sería muy comprensible, a decir verdad, que un pueblo que había escogido la cabecera del golfo de Volo como asiento para una colonia, estableciera una colonia hermana en la cabecera del golfo de Salónica.

¿Dónde estaba el centro de dispersión desde donde los minios irradiaron a estos cuatro puntos ampliamente dispersos de la Grecia Europea Continental? Tres de ellos están sobre la costa; dos —a saber, Iolcos y el hipotético establecimiento minio en la desembocadura del Axio— son asientos ideales para *entrepôts* comerciales entre el archipiélago Egeo y su *hinterland* europeo continental; y el cuarto

de esta reclamación consiste en suponer que habían heredado el nombre de quienes los precedieron sobre el lugar en la edad heroica; es decir, a partir del tiempo en que Paroreatis era parte del principado pre-helénico de Pylos, en una fecha anterior a la *völkerwanderung* pre-helénica y post-minoica.

[1] El epíteto constante de esta Orcómenes es Μινύειος o Μινύηϊος (*e. g.*, en *Ilíada*, Libro II, v. 511).

[2] Los héroes que largan velas en Iolcos bajo el mando de Jasón, sobre la nave legendaria Argo, en busca del Vellocino de Oro, son llamados Μινύαι colectivamente.

[3] Esculapio. [*N. del T.*]

[4] Stephanus Byzantius, *s. v.*, citado por Nilsson, M. P.: *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932, University Press), pág. 141.

[5] Estrabón (*Geographica*, pág. 330) identifica el Ἀμυδών homérico con una fortaleza histórica llamada Ἀβυδών que dominaba el valle inferior del Axio.

establecimiento minio, Orcómenes, que es el único de los cuatro que está tierra adentro, se halla situado a la vez en un punto-clave de una de las rutas entre el mar Egeo y el golfo de Corinto. (El espolón del monte Acontio, sobre el cual se alza la ciudad de Orcómenes, domina el paso a través del río Cefiso para quien viaje por tierra desde el puerto egeo de Larymna, sobre el Euripo, al puerto de Cyrrha, en el golfo de Corinto, en la cabecera de la bahía de Crisa.) Podemos por tanto conjeturar que los minios eran un pueblo comercial marítimo que llegó por mar a los cuatro puntos del continente donde hallamos sus establecimientos.

¿De qué base ultramarina de operaciones vinieron los minios? Si tomamos el parecido entre los nombres Μίνωες y Μινύαι como indicación de que vinieron de Creta, hallaremos pruebas legendarias independientes de un origen cretense para todos los cuatro establecimientos minios. En el caso de Iolcos podemos notar que el nombre legendario del padre de Amythaon es Κρηθεύς. En el caso de Orcómenes, cabe notar que la ruta desde Orcómenes hasta la cabecera del golfo de Crisa pasa, a través de la famosa σχιστὴ ὁδός, por Delfos; y que, en el *Himno a Apolo* homérico, los delfios históricos son presentados como los descendientes de la compañía de una nave de Κρῆτες ἀπὸ Κνωσσοῦ Μινωΐου (verso 393), cuyo barco es impelido a Crisa por el dios mismo para que esos cretenses puedan establecerse en Delfos a fin de presidir allí el culto apolíneo. Se sugiere una conexión entre Creta y Pylos en el hecho, mencionado incidentalmente en el *Himno* (versos 397-9 y 469-70), de que ese barco cretense estuviera destinado originalmente a una empresa comercial desde Creta a Pylos, y de que fuera desviado, de su destino propuesto, hacia Crisa, sólo por la intervención sobrenatural del Dios. El origen cretense de nuestro hipotético establecimiento minio en la cabecera del golfo de Salónica lo sugiere la tradición helénica que adscribe un origen cretense a los Βοττιαῖοι ya que estos botiaenses eran el pueblo al que hallaron en posesión de las tierras bajas del golfo los colonos griegos calcidianos que se establecieron en la vecindad en el paso entre los siglos VIII y VII a. de C. y los conquistadores griegos macedónicos que descendieron sobre esa misma costa desde el *hinterland* continental alrededor de la misma fecha.[1]

Sobre esta base, los minios pueden ser considerados como *pioneers* minoicos que se establecieron en esos cuatro puntos del continente de la Grecia Europea en la época en que las aguas y litorales del Egeo estaban bajo el mando de la "Talasocracia de Minos". Pero aquí surge de suyo una dificultad. Los resultados de nuestras modernas investigaciones arqueológicas occidentales parecerían mostrar que Pylos, Orcómenes, Iolcos y Amydón estaban situados todos por

[1] Para referencias a las autoridades helénicas originales que declaran de origen cretense a los botiaenses, véase Hogarth, D. G.: *Philip and Alexander of Macedon* (Londres 1897, Murray), pág. 6.

igual en la orla más exterior del mundo minoico. El mapa de la distribución de la cultura minoica sobre el continente, tal como lo revelan los testimonios arqueológicos conocidos hasta la fecha, no podrá ser modificado apreciablemente, al parecer, por futuros descubrimientos. Nos debemos preguntar, pues, por qué habrían de elegir los talasócratas minoicos establecer sus colonias tan lejos de su hogar en lugar de establecerlas en las costas de la Grecia Continental que estaban más cerca de Creta.

Quizás obtengamos respuesta a esta interrogación si nos formulamos la pregunta correlativa respecto a las colonias establecidas sobre costas griegas continentales, en el curso de la historia helénica, por los talasócratas helénicos de Calcis y Corinto. ¿Por qué se hicieron a la vela los calcidianos franqueando el extremo norte del Euripo, y luego, más allá, a lo largo de la peligrosa costa de Magnesia, para plantar su Calcídice ultramarina, por último, ἐπὶ Θρᾴκης? ¿Y por qué los corintios se hicieron a la vela saliendo de su propio golfo para establecer sus colonias sobre las costas de Acarnania y Epiro? En estos casos, la respuesta es bastante clara. Una potencia colonizadora puede establecer sus colonias sólo en los territorios de pueblos que sean tan inferiores en cultura a los intrusos que resulten incapaces de defenderse. Pero los vecinos inmediatos de los calcidianos y los corintios eran congéneres helenos; y que una comunidad helénica intentara la subyugación de otra era una empresa sobrehumanamente formidable por razones tanto psicológicas como materiales. Lo poco aconsejable de intentarlo está ejemplificado en la historia de la conquista espartana de Mesenia y su secuela.[1] Los calcidianos y corintios mostraron su prudencia mayor dejando tranquilos a sus vecinos helénicos. En sus viajes en busca de nuevas tierras para los arados calcidianos y corintios, no bajaron a la playa hasta que hubieron alcanzado, y pasado, los límites del mundo helénico tal como estaban trazados en esa época. Sólo en el borde más exterior del mundo helénico del siglo VIII a. de C. comienzan las zonas coloniales calcidianas y corintias.

[1] Véase I. B (II), pág. 47, *supra*, y III. A, tomo 3, *infra*. Nuestra propia historia occidental ofrece otro ejemplo de ello bajo la forma de la política y fortuna de los Caballeros Teutónicos. Mientras limitaron su empresa a la subyugación de los prusianos, lituanos, letones y estonios paganos, inmediatamente allende la zona nordoriental de la Cristiandad Occidental, la Orden prosperó. El disturbio que terminaría en desastre puede hacerse ascender al momento en que los Caballeros Teutónicos volvieron sus armas contra sus propios congéneres cristianos occidentales, más cerca de su hogar, en Pomerania. Se lanzaron a esta guerra fratricida porque los polacos, en el siglo XIII, como los ingleses dos siglos antes, en la época de la conquista normanda, se hallaban sólo en la penumbra de la Civilización Occidental. Con todo, aun así, los polacos eran demasiado poco inferiores en cultura a los agresivos Caballeros Teutónicos para someterse mansamente a una suerte que era resistida desesperadamente hasta por los paganos prusianos. Los polacos lucharon por su vida con toda la determinación de los mesenios en su lucha contra Esparta, y, en último grado, con un éxito que los mesenios nunca alcanzaron. Para la derrota última de los Caballeros Teutónicos por los polacos, aliados a los lituanos, véase II. D (V), tomo 2, *infra*.

Según esta analogía, cabe conjeturar que las colonias cretenses de Pylos, Orcómenes, Iolcos y Amydón fueron establecidas en el borde exterior del mundo minoico de la época en un tiempo en que las regiones de la Grecia Europea Continental que distaban menos de Creta habían sido "minoizadas" ya —en parte, tal vez, por influencias culturales minoicas que habían irradiado de la Creta minoica sin ninguna trasfusión física de sangre desde la isla al continente, y tal vez en parte también por colonizaciones más tempranas provenientes, no de Creta misma, sino de alguna de las otras islas del Archipiélago Egeo que eran parejamente cunas de la Civilización Minoica—. Por ejemplo, Perseo, el fundador mítico de Micenas, es llevado por la leyenda a Argos desde Serifo; [1] y Cadmo, el epónimo de los Κάδμειοι, que son los ocupantes míticos de la Tebas beocia en la edad heroica pre-helénica, es llevado por la leyenda a Tebas desde Thera.[2] Podemos, por tanto, describir quizás a nuestros colonizadores minoicos de Creta como estableciendo su colonia de la Orcómenes "minia" un poco más allá del radio de la colonia "cadmense" que había sido establecida en la Tebas beocia por colonos más tempranos provenientes de una isla hermana. Hay, además, cierto número de correspondencias entre nombres de lugares y nombres de culto que sobrevivieron hasta los tiempos helénicos en la parte "cadmense" de Beocia por un lado y, por otro, en una región a lo largo de la costa oeste del golfo de Volo que en los tiempos helénicos era llamada la Acaya ftiótica.[3] Estas correspondencias sugieren que

[1] Véase Nilsson, M. P.: *The Mycenaean Origin of Greek Mythology* (Cambridge 1932, University Press), págs. 40-1. Según la leyenda, claro está, Perseo viene originariamente de Argos, de modo que se retira de Argos en la infancia para volver a su lugar natal ya hombre (para la leyenda de Perseo como ilustración mítica del fenómeno de "retiro y retorno", véase III. C (II) (b), tomo 3, *infra*). Para nuestro fin presente, podemos considerar a Perseo como el representante mítico de algún movimiento social que llevó la cultura minoica a la Argólida desde Serifo. En la edad helénica, la isla de Serifo era tan poco importante y oscura que nadie habría pensado en hacer venir de allí al fundador de Micenas, si su origen serifiano no fuera ya un rasgo establecido de la leyenda. Fué sin duda precisamente debido a esa oscuridad de Serifo el que se dijera entonces de Perseo que solamente se crió allí y que había nacido en Argos mismo. En la edad helénica hubiera parecido increíble que cultura alguna pudiese haberse originado en Serifo y haberse extendido desde allí a Argos de segunda mano. Para nosotros, con el conocimiento de la cultura egea temprana que hemos adquirido mediante nuestras investigaciones arqueológicas, un origen serifiano de la cultura micénica no nos resulta en absoluto increíble, ya que está por completo en armonía con los testimonios arqueológicos.

[2] Herodoto, Libro IV, cap. 147.

[3] Tanto en la Beocia cadmense como en la Acaya ftiótica había lugares llamados Θῆβαι y Κορώνεια. En la Beocia cadmense se practicaba un culto de una Athena que era llamada Ἰτωνία, según un lugar llamado Ἴτων en la Acaya ftiótica; y, a la inversa, en la Acaya ftiótica, en Halos, se practicaba el culto de un Zeus llamado Λαφύστιος, según una montaña llamada Λαφύστιον en la Beocia cadmense. Estas correspondencias son demasiado numerosas para ser accidentales. Si indican, efectivamente, un establecimiento cadmense en Tesalia, quizás podamos hallar un eco de ello en la afirmación de Herodoto de que los antepasados de los dorios fueron expulsados por cadmenses de la región tesalia de Histiaeotis (Herodoto, Libro I, cap. 56).

colonos "cadmenses" provenientes de las Cícladas pueden haber fundado la Tebas ftiótica sobre la costa occidental del golfo de Volo al mismo tiempo que la Tebas beocia en la Grecia Central, y que colonos "minios" provenientes de Creta, que seguían en la estela de los cadmenses, pueden haber establecido su Iolcos un poco más allá de la Tebas ftiótica en una dirección, mientras establecían su Orcómenes un poco más allá de la Tebas beocia en la otra.

Hay aún una tercera Tebas que debe tomarse en cuenta: la Θήβη Ὑποπλακίη asiática que yace al pie meridional del monte Ida, en la cabecera del golfo de Edremida.[1] Y aquí, una vez más, hallamos un establecimiento minio mar afuera, en la isla de Lemnos. Entre la Tebas asiática y la Tebas ftiótica no se conoce ninguna conexión más allá de la mera identidad de nombre. No parece haber ningún intento de exhibir a ambos lugares en relación histórica mutua en la tradición helénica. Por otra parte, los minios de Lemnos son presentados en la *Ilíada* como vástago de los minios de Iolcos. El rey de Lemnos del tiempo del sitio de Troya es descrito como hijo de Jasón, el héroe de Iolcos que fué el caudillo legendario de los Argonautas (*Ilíada*, Libro VII, vs. 468-9, y Libro XXI, v. 41), v. 41). Tal vez, a pesar del viaje legendario de los Argonautas desde Iolcos hasta Cólquida, y de vuelta, "Jasón", después de todo, en navegación real más allá de Iolcos, nunca llegó a pasar de Lemnos. Tal vez, el principado minio de Lemnos y la ciudad asiática de Tebas fueran las respectivas reliquias de dos intentos rivales, por los colonos minios y cadmenses del golfo de Volo, de forzar el paso hacia arriba por los Dardanelos hasta el mar Negro —intentos que fallaron ambos por igual porque Troya estaba aún de pie para cerrar el paso a través de los estrechos a todos los intrusos.

2. *Minios, pelasgos y* Τυρσηνοί.

La isla de Lemnos, que yace en el foco de las comunicaciones marítimas en el Egeo Septentrional, fué escenario en los tiempos del minoico posterior y los primeros tiempos helénicos de sucesivas mezclas de pueblos; y éstas fueron causa de una confusión de lenguas y de nombres.

En el siglo VI a. de C., tanto los habitantes de Lemnos como de las dos islas vecinas de Imbros y Samotracia [2] eran Πελασγοί; pero antes de 500 a. de C. los Πελασγοί lemnios e imbrios fueron conquistados por el Imperio Aqueménida (Herodoto, Libro V, caps. 26-7) y luego fueron no sólo conquistados por segunda vez, sino, también, entonces, expulsados por el ateniense Milcíades, que era en ese tiem-

[1] Véase Leaf, W. *Troy: A Study in Homeric Geography* (Londres 1912, Macmillan), págs. 213-6.

[2] Para la presencia de pelasgos en la isla de Samotracia antes de la llegada de la población tracia que la ocupó en los días de Herodoto, véase Herodoto, Libro II, cap. 51.

po el déspota, bajo soberanía aqueménida, de la península de Gallípoli (Herodoto, Libro VI, caps. 136-40).

¿Quiénes eran estos pelasgos lemnios? A juzgar por su nombre, eran un vástago de los pelasgos de la Grecia Continental cuya denominación se conservaba en los tiempos helénicos en el nombre de la región tesalia de Pelasgiotis. Y los pelasgos originarios de la Pelasgiotis *histórica* eran presumiblemente el mismo pueblo que los Πελαγόνες o Πηλαγόνες históricos de Macedonia y los Φλεγύαι legendarios de la Grecia Central. (Al menos, si Πελασγοί equivale a Πελαγ-σκοί, entonces la misma raíz, PELAG-, puede distinguirse en los tres nombres.) Los pelasgos de Lemnos e Imbros no son el único vástago trasmarino de ese pueblo tan extendido de la Grecia Continental que haya dejado huellas de su paso. En el Asia continental, por ejemplo, la ciudad de Antandro, que estaba situada en la llanura de la Tebas "Hipoplacia" sobre las playas del golfo de Endremida, es llamada Πελασγίς por Herodoto (Libro VII, cap. 42); y esos pelasgos históricos de la Tróade pueden ser considerados razonablemente como descendientes de los pelasgos a los que se menciona entre los aliados de los troyanos en la *Ilíada* (Libro II, vs. 840-3); en ese pasaje de la *Ilíada*, en efecto, se sitúa a aquellos pelasgos en un lugar llamado Larisa; y la existencia de una Larisa en la Tróade, en la vecindad del cabo Lectum (Baba Burnu), la atestiguan, en el paso entre los siglos V y IV a. de C., Tucídides (Libro VIII, cap. 101), y Jenofonte (*Hellenica*, III. 1. 16). Otro establecimiento ultramarino de los pelasgos —en Creta éste— se menciona en un pasaje famoso de la *Odisea* (Libro XIX, v. 177). A más de la mera comunidad de nombres nacionales o raciales, los pelasgos de Tesalia y la Tróade y Creta tienen otros bienes en común —nombres de lugares y nombres genealógicos— no sólo entre sí, sino también con los pelagones de Peonia y con los flegios de la Grecia Central.[1]

[1] Las correspondencias siguientes entre nombres de lugares y nombres genealógicos pueden citarse en apoyo de la concepción de que, bajo la afinidad de nombre entre los pelasgos, pelagones y flegios en las varias regiones en que se hallan estos nombres nacionales o raciales, subyace una comunidad de origen real:

1. Ληθαῖος es el nombre del río sobre el que está situada en la región tesalia de Histiaeotis la ciudad de Tricca (Estrabón, pág. 647) y también asimismo el del río sobre el que está situada la ciudad de Gortina en la llanura ahora llamada Mesará en el sur de la Creta Central (Estrabón, pág. 478). En la *Ilíada* (Libro II, v. 843) los dos jefes de los aliados pelasgos de los troyanos, de Larisa, son descritos como υἷε δύω Λήθοιο Πελασγοῦ. Compárese con el nombre de la ciudad llamada Λητή inmediatamente al E. del Axio Inferior, en la región llamada Crestonia.

2. Γυρτών es el nombre de una ciudad en la región tesalia de Pelasgiotis (Estrabón, págs. 329 y 441-3). Γορτυνία es el nombre de una ciudad en la región peonia de Amphaxitis (Tucídides, Libro II, cap. 100). Γόρτυν o Γόρτυνα es el nombre de una ciudad en la Mesará de Creta, sobre la orilla del río Ληθαῖος.

3. Εὐρωπός es el nombre de un río que fluye desde la región perrhebiana de Tesalia hasta desembocar en el Peneo cerca de Gyrton (Estrabón, pág. 329), y Εὐρωπός es el nombre de una ciudad en la región peonia de Amphaxitis, inmediatamente bajo Gor-

¿Cuál es la relación histórica entre los pelasgos y los minios? Los pelasgos a quienes sitúa la *Odisea* en Creta, y cuyo establecimiento cretense debe identificarse, sobre el testimonio de nombres de luga-

---

tynia (Tucídides, Libro II, cap. 100). Compárese con el nombre de la heroína mítica llamada Εὐρώπη, cuyas aventuras se sitúan en Creta.

4. Εἰδομενή es el nombre de una ciudad en la región peonia de Amphaxitis, inmediatamente arriba de Gortynia (Tucídides, Libro II, cap. 100). Compárese con el nombre del héroe mítico llamado Ἰδομενεύς al que se presenta en el poema homérico como jefe del contingente cretense del ejército de Agamenón en el sitio de Troya.

5. Ἀλαλκομεναί es el nombre de una aldea de Beocia entre Haliartus y Coronea (Pausanias, *Graeciae Descriptio,* Libro IX, cap. 33), en la vecindad del hogar tradicional de los flegios legendarios (*op. cit.,* IX. 36). Es también el nombre de una aldea en el cantón de Deuriopo en lo que es ahora la llanura de Monastir, a la que avena un tributario del río Axio; y Deuriopo, como Amphaxitis, era una región de Peonia, ya que los deuriopes eran una subdivisión de los pelagones, quienes eran, a su vez, una subdivisión de los peonios. Para estos *Alalcolmenae* pelagones, véase Estrabón, pág. 327. Cabe notar también que el héroe homérico Asteropeo, el caudillo de los peonios, es hijo de Πηλεγών, a la vez que nieto del río Axio (*Ilíada,* Libro XXI, vs. 140-2).

Estas correspondencias son verdaderamente demasiado numerosas para ser accidentales.

Es lícito equiparar a los Δευρίοπες históricos de Δευρίοπος en Peonia con los Δωριεῖς de Δωρίς en la Grecia Central, quienes son los únicos dorios históricos del mundo helénico, aparte los habitantes del grupo de islas y penínsulas llamado Δωρίς, mar afuera del rincón sudoccidental de la península anatolia. Los lazos para esto los ofrecen los nombres legendarios del padre, Λῆθός, y del abuelo, Τεύταμος' de los jefes gemelos de los aliados pelasgos de los troyanos (*Ilíada,* Libro II, v. 843); ya que, según Herodoto (Libro I, cap. 56), los dorios de Doris de la Grecia Central habían migrado a ese otro Doris, por la vía de la meseta del Pindo, desde la región tesalia de Histiaeotis; y Λῆθος es el epónimo del río Ληθαῖος en Histiaeotis, en tanto que Τεύταμος puede identificarse con el Τέκταμος "hijo de Δῶρος" al que nombra Diodoro de Agyrio (*Bibliotheca Historica,* Libro IV, cap. 60, y Libro V, cap. 80) como jefe guerrero que mandaba una banda de "eolios y pelasgos", o una banda de dorios, en una *völkerwanderung* que fué de la Grecia Europea Continental hasta Creta.

El resultado de todo esto es, al parecer, que los dorios históricos de la Grecia Central fueron pelasgos, tal como los deuriopes históricos de Peonia, se sabe, fueron pelagones; y esto significaría que los dorios griegos centrales genuinos fueron originariamente "eolios", y no "dorios", en el sentido genérico convencional en que el nombre dorio se aplicaba a cierto número de comunidades helénicas del Peloponeso y el archipiélago que hablaban variedades del dialecto nordoccidental de la lengua griega, y que hacían llegar su ascendencia a los bárbaros que habían bajado sobre el Egeo desde el *hinterland* griego continental en la última convulsión de la *völkerwanderung* post-minoica y pre-helénica. Este uso helénico posterior del nombre "dorio", que fué primariamente una clasificación lingüística, se derivaba sin duda del Doris de mar afuera del rincón sudoccidental de Anatolia, donde se había establecido una colonia de griegos de habla "dórica" en yuxtaposición con los griegos de habla "jónica" de Jonia y los griegos de habla "eólica" de la Eólida. Los "dorios" peloponenses deben haberse dado a sí mismos una descendencia ficticia de los dorios griegos continentales genuinos a fin de conciliar su nombre "dórico" adquirido con su origen nordoccidental tradicional, y al mismo tiempo asegurarse una representación en la Anfictionía de la Grecia Central —de la que los dorios griegos centrales eran viejos miembros—, algún tiempo después de que aquel uso lingüístico del nombre "dorio" se hubiera extendido desde la Doris Anatolia a la Peloponense.

Por último, cabe notar el parentesco entre los dorios genuinos de la Grecia Central y los macedones. Herodoto registra *(loc. cit.)* que los dorios griegos centrales eran

res,[1] con el Estado-ciudad helénico posterior de Gortina, en la Mesará, deben evidentemente haber sido depositados allí por la ola última y mayor de la *völkerwanderung* post-minoica, que también depositó a aqueos y "dorios" en Creta, si se toma como prueba el mismo texto homérico, a más de depositar a jonios y eolios en las costa de Anatolia y filisteos en la de Siria.[2] En realidad, los pelasgos de Creta deben haber sido una de las hordas de conquistadores bárbaros que redujeron el pueblo imperial de Minos —los Ἐτεόκρητες μεγαλήτορες— a la condición de unos Μνωΐα serviles. ¿Estaban los pelasgos que habitaban en Lemnos en el siglo VI a. de C. en la misma relación con los minios a los que se presenta como amos de Lemnos en el poema homérico? Esto es lo que conjetura Herodoto, quien sostiene que los nietos de los Argonautas habían sido expulsados de Lemnos por los antepasados de aquellos pelasgos a quienes los atenienses hallaron en posesión de la isla (Herodoto, Libro IV, cap. 145). ¿Pero no es también posible que los pelasgos lemnios y los minios lemnios fueran uno y el mismo pueblo? Puesto que los minios lemnios provienen, según la leyenda, de los minios de Iolcos; y Iolcos yace en el estrecho litoral marítimo del distrito tesalio de Pelasgiotis. Cualesquiera aventureros pelasgos de Pelasgiotis que estuvieran en busca de nuevos hogares en ultramar deberían hacerse a la vela en Iolcos o en su vecindad. ¿No es concebible que los colonos minios de Iolcos se juntaran con los nativos pelasgos de su *hinterland* tesalio, y que la colonización de Lemnos fuera la obra conjunta de un pueblo compuesto que tenía igual derecho a llamarse con el nombre minio y el pelasgo?

Sea como fuere, nos queda aún un enigma por resolver. ¿Eran los pelasgos (y sus congéneres los pelagones y los flegios) un pueblo de habla griega o no-griega? *A priori*, parecería algo extraño que un idioma no-griego hubiera sido la lengua materna de este grupo de pueblos; ya que en el vasto trecho de tierra (desde Beocia hasta Peonia) que había sido ocupado otrora por pueblos de este nombre, habitaron luego en tiempos helénicos poblaciones de habla griega. Tampoco puede ser que el *floruit* de esos pueblos en aquella región haya ocurrido en tiempo muy remoto; puesto que, en la edad helénica, el nombre de los pelasgos se conservaba todavía en el del

---

llamados Μακεδνοί (variante obvia de Μακεδόνες) durante su estada en la meseta del Pindo; en tanto que Diodoro (*op. cit.*, Libro IV, cap. 37) refiere una leyenda según la cual, durante su estada anterior en Histiaeotis, esos dorios griegos centrales chocaron contra los Λαπίθαι de Pelasgiotis, cuyo caudillo era Κόρωνος, hijo de Καινεύς (compárese con la *Iliada*, Libro II. v. 746); y esos héroes lapitas Κόρωνος y Καινεύς reaparecen en la leyenda macedónica como Κάρανος y Κοῖνος. (Véase Hoffmann, O.: *Die Makedonen* (Gotinga 1906, Vandenhoeck y Ruprecht), págs. 122-7.)

[1] Véase la nota precedente.

[2] Para este gran trastorno *circa* 1200/1190 a. de C., véase I. C (1) (b), págs. 117 y 125-7, *supra*.

distrito tesalio de Pelasgiotis, mientras que los pelagones aún sobrevivían como pueblo independiente, de modo que sólo los flegios habían pasado por entero al reino de la leyenda. Los flegios o pelasgos o pelagones deben haber sido los ocupantes de la Grecia Continental Central y Nordoriental inmediatamente antes del comienzo de la historia helénica —es decir, en la última parte del segundo milenio II a. de C.; y resulta muy difícil concebir que la masa de la población de esas regiones no fuera ya de habla griega en esa época—. A decir verdad, los nombres de lugares y nombres genealógicos pelasgos que hemos examinado *supra*[1] son todos trasparentemente griegos, con la posible excepción de Gyrton o Gortina. Partiendo de esto, resultaría natural suponer que los pelasgos fueron un pueblo de habla griega, e identificarlos tal vez con los antepasados de las comunidades griegas centrales y nordorientales que hablaban en los tiempos helénicos el dialecto particular del griego que había llegado a llamarse "eólico".

A esta altura, empero, nos detiene en seco el testimonio de Herodoto y Tucídides, quienes dan fe, ambos, de que en sus días, en el siglo V a. de C., los restos dispersos de los pelasgos lemnios que sobrevivían como comunidades de refugiados en las regiones en torno hablaban todos un lenguaje determinado único que era decididamente no-griego. Herodoto supo de pelasgos que se encontraban en sus días en Placia y Scylace sobre la costa sur del mar de Mármara y de otros a quienes se hallaba en un lugar llamado Κρηστών que era, presumiblemente, la capital de la región llamada Crestonia, inmediatamente al E. del Axio Inferior. Y atestigua asimismo que esos dos pueblos aún hablaban, en su tiempo, un mismo lenguaje no-griego que no tenía afinidad alguna con ninguno de los lenguajes de sus respectivos vecinos en sus nuevos hogares en el continente asiático y el europeo (Herodoto, Libro I, cap. 57). Herodoto manifiesta además en el mismo pasaje, por implicación, que los pelasgos sobrevivientes en Mármara eran de origen pelasgo lemnio.[2] Hace remontar a los pelasgos crestonios directamente a Tesalia; pero parece mucho más probable que también éstos fueran descendientes de refugiados lemnios, ya que Tucídides (Libro IV, cap. 109) afirma positivamente que, en sus días, pelasgos de origen lemnio constituían la mayoría de la población mixta de la península de Athos. La suposición más natural es que los pelasgos crestonios de Herodoto fueran una hornada de los refugiados pelasgos lemnios de la península de Athos a quienes había dado un nuevo hogar en Crestonia el rey macedonio Alejandro I, cuando anexó esa región a sus dominios después del retiro de la marea aqueménida

[1] Véase la nota de págs. 445-7, *supra*.

[2] Habían vivido otrora, dice, con los atenienses; y según una leyenda ática los pelasgos lemnios habían habitado otrora por un tiempo en el Ática.

de Europa en 479-478 a. de C.,[1] en tanto que los pelasgos de Herodoto en la costa asiática del mar de Mármara habían sido establecidos allí, presumiblemente, por el gobierno aqueménida mismo, ante el que esas víctimas de Milcíades y los atenienses serían *personae gratae*. Tucídides afirma que sus pelasgos de la península de Athos eran uno de los cuatro pueblos de habla no-griega que ocupaban conjuntamente la península y que eran, todos, bilingües. La conclusión que se desprende de ello es que el griego era su *lingua franca* y que la otra lengua, fuera ella cual fuere en cada caso, era su lengua materna. Cuando esta manifestación se conjuga con la de Herodoto de que uno y el mismo lenguaje no-griego era hablado por los pelasgos de Creston y del mar de Mármara, es difícil eludir la conclusión de que los pelasgos que fueron expulsados de Lemnos por Milcíades en el siglo VI a. de C. eran un pueblo de habla no-griega.

¿Cómo conciliar esta conclusión con la nuestra anterior de que el griego era la lengua materna de los pelasgos originales de la Grecia Continental de quienes descendían presumiblemente los pelasgos de Lemnos? Herodoto —procediendo en ello bastante científicamente, de lo conocido a lo desconocido— admite el hecho comprobable y comprobado de que los pelasgos existentes en sus propios días hablaban un lenguaje no-griego como prueba de que los primeros pelasgos eran asimismo un pueblo de habla no-griega; y utiliza este hipotético estrato pelasgo de población de Grecia, no-griego y pregriego, para llenar el desconcertante vacío, en el trasfondo de la historia helénica, que enfrentaba al historiador griego debido a su ignorancia de la existencia anterior de la Sociedad Minoica en el mundo egeo. Para nosotros, con nuestro conocimiento arqueológico de esa Sociedad Minoica antecedente, aquel vacío histórico ha dejado de existir; y al mismo tiempo nuestro conocimiento lingüístico de la filología comparada de los lenguajes indoeuropeos nos informa, por inferencia, que la rama griega de la *ursprache* indoeuropea debe haber sido corriente en Grecia ya antes de mediados del milenio II a. de C., época de la que se sabe por testimonios directos que en ella un lenguaje indoeuropeo "centum" fué corriente en Anatolia Central Oriental,[2] y lo mismo un lenguaje indoeuropeo "satem" en Palestina.[3] Para nosotros, por tanto, la suposición de que los pelasgos

[1] Para la anexión por Alejandro I de la región entre el Axio Inferior y el Strymon Inferior al Reino de Macedonia, véase Geyer, F.: *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philips II* (Munich y Berlín, 1930, Oldenbourg), págs. 46-7. Era política constante de los reyes de Macedonia extender sus dominios hacia el E. anexando franjas sucesivas del *hinterland* bárbaro; y a juzgar por los actos del padre del rey Alejandro I, el rey Amyntas I, era también política suya afirmar y civilizar sus nuevas adquisiciones en esa dirección estableciendo en ellas refugiados cultos del Egeo. Siguiendo ese principio, Amyntas estableció al déspota expulsado de Atenas, Pisístrato, en Ῥαίκηλος (Aristóteles: *La Constitución de Atenas*, cap. 15) y luego ofreció a Anthemus al hijo expulsado de Pisístrato, Hipias (Herodoto, Libro V, cap. 94).

[2] Véase I. C (1) (b), pág. 138, n. 3, *supra*.

[3] Véase I. C (1) (b), págs. 129-30, *supra*.

originales de la Grecia Continental Nordoriental fueran un pueblo de habla no-griega no es atrayente ni plausible. Y sin embargo, nos veremos forzados a aceptar la solución herodótica de la contradicción frente a la que nos hallamos si no damos con una solución alternativa del problema sobre otra base. Si los pelasgos eran originalmente un pueblo de habla griega, ¿cabe explicar cómo pudo ser que, hacia el siglo VI a. de C., los colonos pelasgos de Lemnos hubieran perdido su lengua materna griega? Alguna información suplementaria que ofrecen entre sí Herodoto y Tucídides brinda una posible explicación.

Herodoto afirma (Libro I, cap. 57) que los pelasgos de Creston vivían "arriba" (*i. e.*, tierra adentro) de los Τυρσηνοί; y Tucídides manifiesta (Libro II, cap. 109) que los pelasgos de la península de Athos eran en realidad Τυρσηνοί—un remanente de "los Τυρσηνοί que habían habitado antes en Lemnos"—. De estas afirmaciones resulta evidente que el pueblo que fué expulsado de Lemnos por Milcíades en el siglo VI a. de C. era llamado tanto Τυρσηνοί como pelasgos; y el doble nombre puede significar una de estas dos cosas. O bien que los colonos pelasgos de Lemnos resultaban pertenecer a una fracción determinada, llamada Τυρσηνοί, del pueblo pelasgo continental; o bien que los colonos pelasgos de Lemnos habían sido cubiertos posteriormente por una capa fresca de colonos provenientes de otro lado, que eran los verdaderos dueños del nombre de Τυρσηνοί. Entre estas dos explicaciones alternativas de la aplicación de ambos nombres a la misma población de la isla de Lemnos, nuestro juicio se inclina a favor de la segunda cuando recordamos los demás contextos, aparte Lemnos, en que se dan respectivamente los dos nombres. En efecto, mientras que el nombre de pelasgos está enlazado, como hemos visto, con la Grecia Continental Nordoriental, los vínculos del nombre Τυρσηνοί no le unen en absoluto con Grecia sino con la Anatolia Sudoriental; [1] y los monumentos del lenguaje etrusco sobrevivientes del establecimiento de esos Τυρσηνοί o etruscos en Italia muestran que el lenguaje que llevaron consigo de Anatolia a ultramar era no sólo no-griego sino no-indoeuropeo. En 1885 d. de C. se descubrieron realmente, en Lemnos, en el pueblo de Kaminia, dos inscipciones en un lenguaje no-griego desconocido; y cierto número de eruditos las han interpretado como etruscas; pero nuestro conocimiento del lenguaje etrusco mismo es aún demasiado superficial para darnos base que nos haga considerar cierta aquella identificación.

Con todo, la clave ofrecida por esa inscripción no-griega y por el contexto no-lemnio del nombre tirreno o etrusco da quizás base suficiente para reconstruir la historia de Lemnos, como ensayo al menos, y provisionalmente, del siguiente modo. En la última época

[1] Para las posibles afinidades hititas de los tirrenos o etruscos, véase I. C (1) (b), pág. 139, n. 2, *supra*.

de la historia minoica, la isla fué ocupada por minios de Iolcos, de la región tesalia de Pelasgiotis, quienes eran, o bien idénticos a los pelasgos que hallamos posteriormente en Lemnos, o bien expulsados por esos pelasgos en el curso de la *völkerwanderung* post-minoica y pre-helénica. Luego, esos colonizadores pelasgos de Lemnos fueron ellos mismos, no expulsados, pero sí sometidos, por una capa de colonos tirrenos o etruscos provenientes de la Anatolia Suidoriental,[1] cuyo lenguaje no-griego había eliminado el lenguaje griego de sus predecesores pelasgos en la época en que la población mixta pelasgo-tirrena de Lemnos fué expulsada de la isla por Milcíades (antes del año 493 a. de C.). Éste fué el lenguaje tirreno o etrusco que todavía hablaban en el tiempo de Herodoto y Tucídides los descendientes de los refugiados lemnios en la península de Athos, en Creston, y en Placia y Scylace.[2] Los miembros de esas comunidades de refugiados eran conocidos indistintamente por pelasgos y Τυρσηνοί; y fué esta equivalencia local de los dos nombres lo que dió nacimiento a la creencia equivocada de que los pelasgos y los Τυρσηνοί eran uno y el mismo pueblo, y que por tanto los pelasgos no eran griegos.

[1] Para la probable fecha y propósito del establecimiento etrusco en Lemnos, véase *loc. cit., supra.*

[2] El testimonio de Herodoto y Tucídides del carácter no-griego del lenguaje hablado en sus días por los varios descendientes que sobrevivían entonces de los refugiados lemnios, no es nuestra prueba más antigua del hecho de que los habitantes de Lemnos, antes de su colonización por los atenienses, fueran un pueblo que hablaba una lengua no-griega. Hay dos pasajes en los poemas homéricos (*Iliada*, Libro I, v. 594, y *Odisea*, Libro VIII, v. 294) en que se describe a Lemnos como habitada por un pueblo llamado los Σίντιες; y en el segundo pasaje esos Σίντιες son descritos como ἀγριόφωνοι, lo que implica que su lenguaje, además de ser no-griego, sonaba poco musicalmente a los oídos griegos. En ambos pasajes, se menciona a los sintios en relación con el culto de Hefesto. En el primer pasaje se dice de ellos que recogieron a Hefesto cuando cayó sobre Lemnos después de haber sido arrojado del Olimpo por Zeus. En el segundo, se sugiere que Hefesto había ido a visitar a los sintios en Lemnos partiendo de su hogar olímpico. Es apenas posible no vincular a estos Σίντιες legendarios de Lemnos con los Σιντοί históricos cuya presencia en el valle del Strymon está comprobada desde el tiempo de Tucídides (Libro II, cap. 98) en adelante. Y como se reputa que esos *Sinti* son tracios en virtud de su *habitat* en Tracia, es usual que se tenga también por tracios a los sintios y que se suponga que cruzaron a Lemnos desde el continente europeo, para aumentar la confusión de pueblos y lenguas en la isla, en alguna fecha desconocida. Puede concebirse, claro está, que los pelasgos de Lemnos, como los de Samotracia, fueran cubiertos por un estrato de población tracia proveniente del continente europeo antes de que los cubrieran los Τυρσηνοί de Anatolia. Pero Herodoto no registra ninguna conquista tracia de Anatolia, y él es nuestra fuente sobre la conquista tracia de los pelasgos de Samotracia (Libro II, cap. 51). El cuadro lemnio podría simplificarse si cupiera identificar a los sintios de habla no-griega de Lemnos con los Τυρσηνοί de habla no-griega, y suponer que los *Sinti* del valle del Strymon fueron una avanzada extrema de refugiados lemnios establecidos allí por el rey Alejandro I de Macedonia cuando anexó a su reino la región entre el Axio Inferior y el Strymon Inferior después de 479-478 a. de C. El dominio de los *Sinti* en el valle del Strymon, tal como lo define la situación de la ciudad de Heraclea Sintice, se extiende al lado de Crestonia, lugar donde Herodoto atestigua en el siglo v a. de C. la presencia de un establecimiento pelasgo "arriba de los Τυρσηνοί" (Libro I, cap. 57).

Esta disquisición sobre nombres de pueblos habrá alcanzado su fin en el caso de haber ayudado a dispersar parte de la bruma que aún oscurece nuestro campo de visión histórica entre los últimos resplandores de la historia minoica y los primeros rayos de la helénica.

ANEJO III a I. C (I) (b)

LAS RELACIONES DE LA "CULTURA DEL INDO" CON LA SOCIEDAD SUMÉRICA Y CON LA SOCIEDAD ÍNDICA

En el cuerpo de este Estudio, en pág. 132, el autor ha planteado, sin intentar resolverla, la cuestión de si la "cultura del Indo" traída a luz por el Director General de Arqueología de la India, Sir John Marshall, en Mohenjo-Daro y Harappa, es un vástago o variación "colonial" de la cultura sumérica del delta del Tigris y Eufrates, o si es una cultura independiente de la misma especie que la sumérica, pero sin ninguna relación más estrecha con ésta que la mostrada por cualquier otro representante de esa clase de sociedades. Quizás resulte conveniente al lector que se desplieguen ante él, en su forma original, las opiniones de Sir John Marshall mismo, quien es la primera autoridad sobre la materia.

En el enfoque de Marshall, la relación de la "cultura del Indo" con la cultura sumérica no es más estrecha que la que tiene con las culturas del mundo egipcíaco o el minoico. Al mismo tiempo, también adopta la concepción de que estas cuatro culturas tienen entre sí una especial relación que no comparten con ningún otro representante de la especie: que constituyen, en realidad, una subespecie dentro de su especie. Detrás de las cuatro distingue un antepasado común —o, alrededor de las cuatro, un contorno social común— en la cultura de la fase "calcolítica" de la técnica material que ya estaba difundida, en la aurora simultánea de esas cuatro civilizaciones, sobre toda la región que se extiende desde la ladera sudoriental del Atlas hasta la ladera sudoccidental del Himalaya, que se ha desecado desde entonces (salvo en los valles de los cuatro grandes ríos) hasta trasformarse en la estepa afrasiática. En realidad, Marshall llega casi a considerar esa cultura afrasiática común como una unidad de la que la "cultura del Indo" y la Sumérica, la Egipcíaca y la Minoica son meros miembros.

Es preciso citar aquí la exposición que hace Sir John Marshall de estas ideas, ya que la tesis expuesta en el presente Estudio de la Historia no es exactamente la misma. En la Segunda Parte de este

Estudio,[1] que trata de las génesis de las civilizaciones, el lector hallará que las culturas surgidas en los varios grandes valles fluviales que cortan la superficie de Afrasia aparecen formando un grupo, en cuanto han surgido todas por igual en respuesta a una incitación idéntica: la presentada por la desecación de las antiguas praderas afrasiáticas hasta formar la actual estepa afrasiática. Confrontadas con esta incitación, algunas de las comunidades de la población "calcolítica" de Afrasia se lanzaron a la ciénaga selvosa de los valles inferiores del Nilo y el Tigris y Eufrates —y quizás ya, en la misma época, a la ciénaga selvosa que llenaba igualmente los valles inferiores del Indo y de su desaparecido río hermano—, y suscitaron de esos yermos los mundos egipcíaco y sumérico, y quizás también el mundo de la "cultura del Indo" (caso de que éste fuera realmente un crecimiento independiente, y no un producto de la expansión "colonial" sumérica en una edad posterior). En este Estudio, empero, el origen común de las culturas Egipcíaca y Sumérica (y quizás también la "cultura del valle del Indo"), en respuesta a una incitación común, no es considerado como causa que haga de esas tres culturas una especie de trinidad en la unidad que las contradistinga de todas las demás de la misma clase. Esta subclasificación parece impropia. Por el pronto porque, a lo que creo, todo parecido entre las culturas particulares se explica más convincentemente como respuestas idénticas independientes a una incitación uniforme que como legado común proveniente de una edad anterior a la presentación de esa incitación uniforme. Otra razón para negarse a formular una subclase especial con esas culturas particulares es que la misma incitación de la desecación de Afrasia suscitó no sólo las culturas de valle fluvial, en las que se da una uniformidad obvia de contorno físico, sino también la cultura marítima del mundo minoico,[2] y asimismo la cultura nomádica que es común a las estepas desecadas de Afrasia y Eurasia.[3] Esta cultura nomádica es tan distintiva que, si se hicieran subclasificaciones dentro de esa clase, habría más razones para colocar a la cultura nomádica en una subclase por sí sola, e incluir en una segunda subclase a todas las civilizaciones sedentarias del Viejo y el Nuevo Mundo, que para hacer una subclase especial con las culturas de valle fluvial afrasiáticas. Sobre esta base, ha parecido más adecuado eludir todo intento de subclasificación y dejar a todas y cada una de estas sociedades en igualdad entre sí como otros tantos representantes separados de la especie de sociedades llamada "civilización". Hemos, pues, de formularnos la pregunta de si la "cultura del valle del Indo" es una civilización por derecho propio o, en cambio, un vástago "colonial" de la Sociedad Sumérica.

[1] Véase II. C (II) (b), 2, págs. 334-52, *supra.*

[2] Para la génesis de la Cultura Minoica en el Archipiélago Egeo, véase II. C. (II) (b), 2, págs. 357-64, *supra.*

[3] Para la cultura nomádica, véase ulteriormente la Parte II. A, tomo 3, *infra.*

Ya que esta manera de formular la cuestión no es del todo la misma que la de Marshall, quizás convenga al lector familiarizarse directamente con su concepción tal como se la expone en el pasaje siguiente:

"Que esa Civilización del Indo fué parte integrante de la civilización mayor que durante la edad calcolítica se extendía a través del ancho cinturón afrasiático, y que estaba en íntima relación con las otras ramas de esa civilización en la Persia Occidental y en Mesopotamia, resultó cosa clara casi desde el primer momento de su descubrimiento. Y, a decir verdad, no podía esperarse que fuera de otro modo... Las contribuciones al fondo común de esta civilización hechas por los otros grandes ríos de Afrasia —por el Nilo en Egipto, el Eufrates y el Tigris en Mesopotamia, el Karun y el Karkeh en la Persia Occidental— nos eran bastante familiares desde hacía largo tiempo ya, y sabíamos algo, asimismo, del papel desempeñado por el Hilmund. Puede sorprendernos apenas, por tanto, hallar que los valles fluviales del Sind y el Punjab —los más amplios y ricos entre todos los valles del Asia Meridional— participen en la evolución de esa civilización; y tampoco nos sorprenderá que, a medida que se extiende el campo de exploración, hallemos que los valles del Jumna y el Ganges en la India, del Oxo y otros ríos de la Trascaspia, resulten haber sido centros vitales de actividad y progreso humanos en la edad 'calcolítica'...

"Está en la naturaleza de las cosas que una civilización tan ampliamente difundida como la 'calcolítica', con ramificaciones que se extendían hacia el O. hasta Tesalia y la Italia Meridional, y hacia el E. hasta, quizás, las provincias chinas de Honan y Chi-li, no hubiera sido homonogénea por doquiera. Los pueblos que participaban en ella eran de razas diferentes, hablaban lenguas diversas, escribían con caracteres desemejantes, adoraban a deidades distintas, y desplegaban en otros campos órdenes disímiles de mentalidad. Sería exagerado, por tanto, esperar que hubiera habido una correspondencia estrecha en sus culturas materiales. Debemos, empero, ser cuidadosos, y no exagerar las diferencias entre ellos o considerarlos comunidades enteramente autocentradas y autosuficientes. Cada uno de ellos, sin duda, tenía su tipo particular de civilización, que estaba adaptado para acomodarse a las condiciones locales. Pero entre todos ellos había una unidad fundamental de ideas que difícilmente podría haber sido resultado del mero tráfico comercial.

"Permítaseme ilustrar lo que quiero decir con uno o dos ejemplos concretos. Los signos que cada una de las comunidades creó para registrar su habla diferían materialmente de los de sus vecinos —los jeroglíficos de Egipto de los de Creta, los cretenses de los suméricos, éstos de los elamitas y así sucesivamente—. Con todo, y por mucho que estos caracteres difirieran entre sí, por mucho que demostraran la independencia de sus autores, se basaban todos sobre una y la misma idea —la idea de usar signos gráficos para representar no sólo objetos o conceptos sino

también sonidos—. Cuando, por consiguiente, intentamos estimar el grado de unidad o diversidad en la civilización 'calcolítica', debemos admitir que ese maravilloso invento, que es fundamental para todos los modos de escribir, cuenta mucho más que la diversidad que distingue entre sí los varios sistemas de signos gráficos. Otro ejemplo típico es el que pueden ofrecer el hilado y el tejido. Sobre el Indo, se usaba algodón para los textiles finos; sobre el Nilo, lino. Cada uno de ellos era a su manera un descubrimiento importante y una contribución valiosa al fondo común de los conocimientos humanos. Pero más valioso que cualquiera de ellos era el descubrimiento del hilado y del tejido en sí, y este descubrimiento era posesión universal del mundo civilizado de entonces —uno de los muchos factores que justifican nuestra consideración de esta cultura como un todo más o menos coherente—. Lo mismo sucede con la cerámica. Cada uno de los valles fluviales en que tenía sus centros esta civilización poseía su cerámica propia, con formas y figuras adaptadas a las necesidades o ideas locales; pero todos por igual compartían el secreto del torno de alfarero y de fijar el colorido sobre las vasijas mediante el fuego —secretos de los que no es probable que se hayan descubierto independientemente.

"Estos ejemplos —y podrían citarse muchos más— bastarán para poner de manifiesto lo que quiero decir al hablar de la unidad fundamental de esta civilización. La tesis requiere ser subrayada, puesto que ha sido corriente dar énfasis a la diversidad de esta civilización, al tiempo que se ha pasado por alto su homogeneidad esencial; y, en el caso de la rama determinada que nos ocupa ahora, malentenderíamos ciertamente su evolución si la concibiéramos como un crecimiento por entero aislado e independiente. Es en su carácter tan individual, tan nacional, como lo son otras ramas —la sumérica, por ejemplo, o la egipcíaca; y es no menos típica de la región donde cobró forma que aquélla lo es de la Mesopotamia Meridional y ésta del valle del Nilo—. De esta suerte, para mencionar sólo algunos de sus rasgos principales, hay, en primer lugar y ante todo, las casas domésticas, cuyo carácter único ya ha sido subrayado; y a las casas privadas deben unirse también los grandes baños públicos, para los que no hay paralelo alguno en ninguna otra parte mientras no llegamos a los tiempos romanos. Un rasgo de otra especie, pero no menos distintivo, es el notable carácter naturalista del arte del Indo, por completo diferente del arte coetáneo de Elam, Sumeria o Egipto; se tiene otro en la decoración de su cerámica, fácilmente distinguible de cualquiera otra cerámica roja y negra que conozcamos, y aún más fácilmente de las cerámicas más claras de Persia y Mesopotamia; otro más, el uso de algodón en lugar de lino para textiles ligeros; uno más aún, el tipo altamente desarrollado de los caracteres creados para la escritura. Pero detrás de estos y de múltiples otros rasgos que son peculiares de la Civilización del Indo y le dan su carácter nacional, hay una constelación de ideas, inventos y descubrimientos que eran la propiedad común del mundo civilizado de entonces, y a cuyas fuentes res-

pectivas no es posible remontarse. Algunos elementos pueden haberse originado entre el pueblo del Indo, pero muchos de ellos deben haber derivado de otros lugares, por apropiación, quizás, de rasgos culturales de otras regiones, o en algunos casos por herencia de épocas anteriores, cuando las razas de Afrasia eran tal vez menos heterogéneas. Tales son la domesticación de animales; el cultivo del trigo, cebada y otros granos; el de árboles frutales; la irrigación de la tierra con ayuda de canales y diques artificiales; la construcción de casas; la organización de la sociedad en ciudades; el hilado y tejido de textiles y su teñidura con colores varios; el uso del torno de alfarero y la decoración de cacharros con motivos al encauste; la navegación fluvial, y el uso de vehículos con ruedas por tierra; el trabajo del oro, la plata, el cobre y el estaño; el registro del habla por medio de signos gráficos; y la manufactura de ornamentos con loza fina, marfil, hueso, conchas y piedras semipreciosas. Al ver que estos elementos, y muchos otros, eran básicos de la civilización en todo el cinturón afrasiático, y tan distintivos de él en otras regiones como lo eran en el valle del Indo, arriesgaríamos ciertamente desviarnos de la verdad si no admitiéramos que la Civilización del Indo es una parte integral del todo. Por otro lado, estaríamos igualmente lejos de la verdad si pasáramos por alto aquellas otras características, apenas menos importantes, que son los atributos especiales de la Civilización del Indo y que le dan su carácter local y nacional." [1]

La concepción general de la relación entre la "cultura del Indo" y la sumérica expuesta por Sir John Marshall en el pasaje precedente, se basa, como se ve, sobre testimonios recogidos de cierto número de esferas diferentes de la vida social: de las artes materiales, por ejemplo, y del arte de escribir y de la religión. La religión de la "cultura del Indo", con su diosa madre dominante, con su dios masculino que desempeña la misma función que el "Amo y Ama de los Animales" minoico, además de ser el prototipo de Shiva, con su culto de los árboles y personificación de espíritus arbóreos, y con su culto de piedras fálicas y meteóricas, parece tener más puntos de contacto con la religión minoica [2] y con el hinduísmo de tiempos posteriores que con la religión sumérica.[3] En cuanto a la escritura del Indo, los colaboradores de Marshall, C. J. Gadd y Sidney Smith, no hallan testimonio alguno de que tenga ninguna conexión directa con la escritura sumérica; [4] en tanto que otro colaborador, el profesor Langdon, declara que "las inscripciones del Indo se parecen

[1] Marshall, Sir John: *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (Londres 1931, Probsthain, 3 vols.), vol. 1, págs. 93-5.

[2] Para la religión minoica, véase I. C (1) (b), págs. 119-25, *supra.*

[3] Véase Marshall, *op. cit.*, vol. 1, cap. V. Los puntos de semejanza especial entre la religión sumérica y la de la "cultura del Indo" son la concepción del Árbol de la Vida, la fantasía de monstruos mixtos y semihumanos y la presentación de monstruos y animales en el papel de genios eficientes.

[4] Marshall, *op. cit.*, vol. 2, cap. XXII, pág. 411.

mucho más a los jeroglíficos egipcios que al sistema linear y cuneiforme sumérico".[1] Después de estudiar, empero, algunas tabletas inscritas con una forma prehistórica de la escritura sumérica que se han hallado en Jamdat Nasr, en el Irak, el profesor Langdon añade en una postdata[2] que cree necesario "subrayar una conexión más definida, entre la escritura sumérica más arcaica y la escritura del valle del Indo", que la que había estado "dispuesto a admitir" en su "estudio anterior".

Sobre la cuestión de la relación entre la "cultura del Indo" y la sumérica influye también la cronología de la "cultura del Indo", en la medida en que se la puede comprobar hasta ahora.

La cultura revelada en todos los estratos de depósitos humanos excavados en Mohenjo-Daro es uniforme desde el fondo hasta la superficie (salvo por el hecho de que los estratos más altos, *i. e.* los últimos, son más delgados).[3] Sir John Marshall estima[4] que estos estratos corresponden, desde el primero hasta el último, a un período de alrededor de 500 años; pero añade que este período particular, que resulta haber dejado su registro material en los restos de este asiento particular, no representa más que un retazo del lapso vital entero de la "cultura del Indo". El estado de ella tal como está revelado en Mohenjo-Daro presupone muchos milenios de esfuerzo humano antecedente;[5] y Marshall, que cree que la "cultura del Indo" ha surgido de la "cultura calcolítica" afrasiática independientemente, concluye que es coetánea de la primera cultura de la Sumeria y de la cultura prediluviana del Egipto y Mesopotamia, y halla indicaciones de un animado comercio del valle del Indo tanto con Sumeria como con Elam hacia el final del milenio IV a. de C.

Quedan por identificar, de ser ello posible, los cinco siglos durante los cuales la ciudad de Mohenjo-Daro era una "empresa en actividad"; y algunos testimonios para ello han sido traídos a luz bajo la forma de sellos, reconocibles por su estilo como productos de la "cultura del Indo", que han sido desenterrados de depósitos dejados por la cultura sumérica en el Irak, de los que podemos calcular aproximadamente la fecha. Cinco de esos sellos han sido considerados como prueba por Marshall[6] y por el profesor Langdon,[7] debido al contexto sumérico en que han sido hallados, de que la "cultura del Indo", en el estadio revelado en Mohenjo-Daro, era más vieja que la dinastía de Acadia (*in Sumeria imperabant circa* 2652-2456 a. de C.); y Marshall infiere de ello[8] que Mohenjo-Daro mismo floreció entre 3250

[1] Marshall, *op. cit.*, vol. 2, cap. XXIII, pág. 424. *Cf.* pág. 427.
[2] En *op. cit., loc. cit.*, pág. 454.
[3] Marshall, *op. cit.*, vol. 1, pág. 103.
[4] En *op. cit., loc. cit.*
[5] Marshall, *op. cit.*, vol. 1, pág. VIII.
[6] Marshal, *op. cit.*, vol. 1, pág. 103.
[7] En Marshall, *op. cit.*, vol. 2, pág. 426.
[8] En *op. cit.*, vol. 1, pág. 104.

y 2750 a. de C. Sobre la base de otro sello de la "cultura del Indo" hallado en el Irak, otro investigador, H. Frankfort, el Director de Exploraciones en el Irak del Instituto Oriental de la Universidad de Chicago, concluye que la "cultura del Indo" de Mohenjo-Daro era contemporánea de la dinastía de Acadia, más bien que anterior a ella.[1]

Aun aceptando esta fecha posterior, se notará que hay un vacío cronológico de al menos 500 años entre la fecha terminal de la historia de la "cultura del Indo" —en Mohenjo-Daro al menos— y la llegada al valle del Indo de los nómadas arios cuya erupción partiendo de la estepa eurasiática hacia la India y el Asia Sudoccidental debe datarse, como hemos visto,[2] entre 1900 y 1700 a. de C. Esta discontinuidad cronológica entre la "cultura del Indo" y el advenimiento de los arios, sugerida por los testimonios cronológicos, tales como se dispone de ellos, encuentra apoyo en los testimonios indirectos de la arqueología y la literatura.

"Al comparar la cultura del Indo y la védica se ve incontestablemente que no tienen relación. Así, el cuadro de la Sociedad Indoaria pintado en los Vedas es el de un pueblo en parte pastoril, en parte agrícola, que no ha salido aún del estado de aldeas, que no conoce la vida en ciudades o la compleja organización económica que ella implica, y que mora en viviendas rudimentarias, construídas sobre todo de bambú. En Mohenjo-Daro y Harappa, por su lado, nos hallamos con ciudades densamente pobladas con sólidas y cómodas casas de ladrillo equipadas con instalaciones sanitarias, baños, pozos y otros elementos de bienestar perfectamente adecuados. Los metales usados por los indoarios en la época del Rigveda eran el oro y el cobre o bronce; pero un poco más tarde, en el tiempo del Yajurveda y del Atharvaveda, se los complementó con la plata y el hierro. Entre el pueblo del Indo la plata es más común que el oro, y los utensilios y vasijas son a veces de piedra —una supervivencia de la edad neolítica—, así como de cobre y bronce. No hay vestigios de hierro. Como armas ofensivas los arios védicos tienen el arco y la flecha, el venablo, lanza, daga y hacha, y como armamento defensivo el casco y la cota de malla. El pueblo del Indo también tiene el arco y la flecha, la lanza, daga y hacha, pero, como los mesopotámicos y los egipcios, tiene asimismo la maza, a veces de piedra, otras de metal; en tanto que, por otra parte, desconocen enteramente las armas defensivas —hecho que debe haber pesado contra ellos en cualesquiera luchas contra enemigos provistos de cotas y cascos—. Los arios védicos son una nación de carnívoros, que parecen haber tenido una aversión general por el pescado, ya que no hay ninguna mención directa de la pesca en los

[1] Véase una carta del Sr. Frankfort fechada en Bagdad el 5 de marzo de 1932, y publicada en *The Times* de Londres del 26 de marzo de 1932. Sobre toda la cuestión del testimonio cronológico de esos sellos, véase Gadd, C. J.: "Seals of Ancient Indian Style found at Ur" = tirada aparte de *Proceedings of the British Academy*, vol. XVIII (Londres 1932, Milford).

[2] En págs. 129-32, *supra*.

Vedas. Entre el pueblo del Indo el pescado forma parte de la dieta habitual, y asimismo moluscos, tortugas y otros seres acuáticos. En las vidas de los arios védicos el caballo desempeña un papel importante, tal como en las vidas de muchas naciones de las praderas septentrionales. Parece, en cambio, no haber sido conocido por el pueblo de Mohenjo-Daro y Harappa; no se lo encuentra, al menos, entre los muchos animales retratados en esos lugares; y aunque se han encontrado en la superficie, en el primero de esos asientos, algunos huesos de caballo *(Equus caballus)*, es más que probable que pertenezcan a un período posterior, tal vez bastante moderno. Entre los arios védicos la vaca es estimada por sobre todos los demás animales, y se la mira con veneración especial. Entre el pueblo del Indo la vaca no tiene mayor importancia, y ocupa su lugar el toro, de cuyo culto atestiguan la popularidad las numerosas estatuillas y otras representaciones de ese animal. No hay mención del tigre en los Vedas, y sólo pocas del elefante, mientras que esos dos animales son familiares al pueblo del Indo. La religión védica es normalmente anicónica. En Mohenjo-Daro y Harappa el iconismo es visible por doquiera. En el 'panteón' védico el elemento femenino está casi enteramente subordinado al masculino, y ni la Diosa Madre ni Shiva (con quien, empero, se identificaría después el Rudra védico) ocupan lugar alguno entre sus miembros. Entre los cultos del Indo los de la Diosa Madre y Shiva son prominentes, y los elementos femeninos parecen estar en un mismo nivel con los masculinos, si es que no predominan sobre ellos. El Fuego (Agni) está entre las deidades más destacadas de los Vedas, y el hogar doméstico o fogón *(agni-kunda)* es un rasgo característico de todas las casas. En las casas de Mohenjo-Daro es notoria la ausencia del fogón. Para los indoarios el culto fálico era detestable. Entre el pueblo del Indo hay abundantes testimonios de su existencia."[1]

En otro pasaje,[2] Sir John Marshall traza una comparación entre la forma en que el recuerdo de la "cultura del Indo" se borró de la tradición de la Sociedad Índica siguiente posterior y aquélla en que el recuerdo de la cultura minoica se borró de la tradición de la Hélade.

¿Cómo ha de explicarse este vacío cronológico y esta discontinuidad cultural? Sin aventurarnos a pronunciarnos sobre la cuestión de si la "cultura del Indo" era una cultura independiente o un vástago "colonial" de la cultura sumérica, podemos quizás señalar que ese vacío en los testimonios, en la medida en que quede sin franquearse en alguna otra forma, nos permite todavía valernos de nuestra conjetura [3] de que, entre la decadencia de Mohenjo-Daro y la llegada de los arios, el valle del Indo puede haber quedado relegado temporariamente a un papel oscuro y subordinado sobre el escenario de la historia en calidad de provincia exterior del Imperio de Sumeria y Acadia (*florebat circa*

[1] Marshall, *op. cit.*, vol. I, págs. 110-11.
[2] En *op. cit.*, vol. I, pág. VIII.
[3] Para esta conjetura, véase págs. 131-4, *supra.*

2275-1875 a. de C.), que era el Estado universal de la Sociedad Sumérica del delta del Tigris y Eufrates. Si esta conjetura resulta acertada, se seguirá luego que, en la medida en que la Sociedad Indica pueda ser considerada como parienta de alguna otra sociedad anterior, lo es de la Sociedad Sumérica del delta del Tigris y Eufrates, y no de la "cultura del Indo" que había florecido otrora en las llanuras sobre las que descendieron los arios cuando se abrieron camino a través del Hindukush, partiendo de la estepa eurasiática, en algún momento de la primera mitad del milenio II a. de C.

ANEJO a I. C (III) (b)

LA TEORIA DE LA UNIFORMIDAD Y LA TEORIA DE LA DIFUSIÓN

En el capítulo pertinente, nos hemos opuesto a dos de los dogmas principales de la "escuela difusionista" de antropólogos británicos contemporáneos con estas afirmaciones. Primera: "No hemos hallado pruebas de que ninguna civilización viviente, sea occidental o no-occidental, tenga en manera alguna parentesco con la Egipcíaca. Segunda: "Es cosa cierta que ninguna de las civilizaciones vivientes tiene parentesco con ninguna de las cuatro civilizaciones extintas del Nuevo Mundo." [1]

Esas dos manifestaciones negativas, hechas *en passant*, pueden parecer, en esa forma, tan secamente dogmáticas como las formulaciones habituales de los dogmas contrarios del credo "difusionista". Parece por tanto deseable que se mire más de cerca la disputa que sostienen la teoría de la difusión y la teoría de la uniformidad sobre la adquisición de técnicas y aptitudes e instituciones e ideas —en parte a fin de asegurarnos de que no somos injustos con la escuela "difusionista", pero aún más porque ésta es una cuestión que continuará surgiendo en el curso del presente Estudio.

Los difusionistas británicos creen en la "unidad de la Civilización" en un sentido especial: no como un hecho de ayer o de mañana, que acaba de efectuarse, o que está a borde de efectuarse, por la difusión mundial de nuestra propia Civilización Occidental sobre el plano económico,[2] sino como un hecho que se efectuó hace varios millares de años por la difusión de una civilización más antigua, la Egipcíaca. En su creencia, la Civilización Egipcíaca es algo único; creen, en efecto, que el mundo egipcíaco es el lugar exclusivo donde cosa tal como una

[1] I. C (III) (b), pág. 191, *supra*.

[2] A la vez, esta difusión reciente de nuestra propia Civilización Occidental ha tenido manifiestamente un profundo efecto sobre el pensamiento de los difusionistas británicos. (Sobre este punto, véase ulteriormente págs. 464-6, *infra*)

civilización haya sido creada independientemente, sin asistencia del exterior. Todas las demás manifestaciones de la especie de sociedades llamada "civilización" son consideradas por estos difusionistas británicos como derivadas. Intentan reducir la apariencia de pluralidad a una unidad subyacente originaria haciendo derivar todas esas otras civilizaciones de la Civilización Egipcíaca; y aplican este método de reducción tanto a las civilizaciones precolombinas del Nuevo Mundo como a las civilizaciones no-egipcíacas del Viejo Mundo. No satisfechos con explicar el origen de todas las civilizaciones del Viejo Mundo postulando la difusión de la cultura egipcíaca desde la juntura de los tres continentes del Viejo Mundo hasta los extremos últimos de África, Europa y Asia, nuestros difusionistas llevan en volandas la cultura egipcíaca hacia el E. a través de los archipiélagos indonesio, melanesio y polinesio y luego, en un raudo salto, sobre la gran sima allende Hawai y la isla de Pascua para tocar tierra al fin, triunfalmente, sobre las costas occidentales de América del Norte y del Sur, con el propósito de sembrar allí las semillas que han llegado a florecer en las culturas del mundo maya y del andino.[1]

Este mero sumario de la doctrina difusionista británica en su forma canónica bastará tal vez para indicar por qué es inaceptable, y en qué medida. Claro está que nadie, salvo un doctrinario igualmente dogmático de la "escuela uniformista", tratará de negar la validez de la teoría de la difusión *in toto*. El examen empírico más superficial de la historia de que se poseen registros, desde la historia de las máquinas de coser Singer *retrorsum* hasta la historia del alfabeto, pone de manifiesto que la difusión ha sido uno de los medios por los que las técnicas y aptitudes e instituciones e ideas de las sociedades humanas han sido adquiridas en la realidad de los hechos, y en un estudio posterior de este Estudio reconstruiremos por nuestra cuenta algunos de los procesos de la difusión al examinar los contactos entre civilizaciones y bárbaros en la Parte VIII y los contactos que las civilizaciones tienen entre sí —en el espacio, en la Parte IX, y en el tiempo, en la Parte X—. Además, es sin duda teóricamente posible que la difusión de los logros de una única civilización original pueda dar razón de la existencia de todos los representantes de la especie hasta hoy conocidos. Pero ese mismo es, claramente, el límite de la aplicación legítima de la teoría de la difusión. Puesto que, *ex hypothesi*, la teoría no puede invocarse para dar razón de la creación originaria de la civilización primaria hipotética difundida posteriormente, sea ella la Egipcíaca o cualquiera otra. Y entonces, cuando se concede que una vez

[1] Dos exposiciones clásicas de la doctrina difusionista británica por las dos autoridades máximas de esta escuela antropológica se hallarán en *The Ancient Egyptians and the Origins of Civilisation* (2ª ed.: Londres 1923, Harper), del profesor G. Elliot Smith, y en *The Children of the Sun: A Study in the Early History of Civilisation* (Londres 1923, Methuen), de W. H. Perry. Véase también *Human History* (Londres 1930, Cape), del profesor Smith.

siquiera una civilización ha sido adquirida por una sociedad humana por un acto original de creación (en lugar de adquirirla por un acto imitativo de adopción), resulta mero capricho arbitrario negar que la misma cosa puede haber sucedido ya una segunda vez en algún caso, conocido o no, o al menos que sea susceptible de suceder en alguna fecha impredecible en el futuro.

El hecho es que, en toda manifestación de la vida, hallamos empíricamente, por observación, que se exhibe un poder creador, y que se llevan a cabo actos de creación, por algunos representantes de la especie determinada que fuere, pero no por todos ellos. Y este hecho en sí implica que hay dos medios independientes alternativos por los cuales cualquier calidad determinada puede haber sido adquirida por cualquier manifestación de la vida en cualquier caso determinado. Uno de esos medios alternativos es la creación original, ya que sin creación la difusión de los productos de la creación es imposible *ex hypothesi*. Al mismo tiempo, es inadmisible adscribir todas las adquisiciones de todas las cualidades por todos los representantes de todas las especies a un acto creador separado y original, ya que nuestra observación empírica nos muestra que, en toda especie, los individuos creadores están en minoría, y que, en la vida de todo individuo creador, sus actos creadores son sucesos poco frecuentes. De esta suerte, en cualquier estudio objetivo del proceso de adquisición (o, en términos vitales, el proceso de génesis y crecimiento), hemos de admitir la operación, uno junto a otro, de dos principios diferentes: el de la uniformidad de la naturaleza y el de la difusión mediante irradiación-y-mimesis. La uniformidad de la naturaleza nos garantiza que el germen o chispa de poder creador que se manifiesta en uno o más representantes de la especie es capaz de reaparecer en cualquier otro representante de ella, aunque la experiencia nos permite predecir confiadamente que, en realidad, el don creador resultará estar restringido en la práctica a una minoría más bien pequeña. A la inversa, la misma experiencia nos informa que la difusión es el medio por el que se logran efectivamente las adquisiciones en muchos casos, y tal vez en la mayoría de ellos. La misión propia de quien estudia la vida es no agrandar tendenciosamente la potencia de uno de los dos principios a costa del otro, sino asignar a cada uno de ellos el papel que en verdad le corresponde. Nuestra actitud no ha de ser fanática, sino científica, y no dogmático, sino empírico nuestro método. La actitud mental correcta ha sido descrita, hacia el fin de una obra clásica de erudición, por el más grande de los antropólogos comparatistas vivientes: [1]

"Caso de darse una conclusión general que parezca surgir de la masa de hechos particulares, me atrevo a pensar que ella es la semejanza esen-

[1] Recuérdese que este tomo del *Estudio de la Historia* fué publicado en inglés en 1934, y que Frazer murió en 1941. [*N. del T.*]

cial en el modo de operar, en todas las razas, de la mente humana menos desarrollada, que corresponde a la semejanza esencial en su estructura corporal, revelada por la anatomía comparada. Mas aunque esta semejanza general puede, según creo, darse por sentada, siempre hemos de cuidarnos de atribuirle una multitud de semejanzas particulares que pueden deberse a la mera difusión —y que, de hecho, se deben frecuentemente a ella sola—, puesto que nada hay más cierto que el aserto de que las varias razas de hombres se han apropiado tomándolas unas de otras de muchas de sus artes y técnicas, ideas, usos e instituciones. Tamizar los elementos culturales que una raza ha desarrollado independientemente y distinguirlos con precisión de los que ha adquirido de otras razas es una tarea muy difícil y delicada, que promete ocupar a los investigadores del ser humano por muchos de los años venideros. A la verdad, los hechos son tan complejos, y tan imperfecto en la mayor parte de los casos el registro histórico, que cabe dudar, respecto a muchas de las razas inferiores, de si pasaremos alguna vez de conjeturas probables." [1]

Este equilibrado juicio emitido por un gran sabio podría poner punto final a la corriente controversia entre los difusionistas y uniformistas, si no fuera por un defecto del carácter y una debilidad del pensamiento en el campo difusionista. El defecto del carácter es la curiosa vena de intolerancia que parece animar a los difusionistas británicos, como si estuvieran conduciendo alguna suerte de propaganda religiosa en lugar de colaborar con investigadores de otras escuelas en un intento por descubrir la verdad respecto a un problema de interés común. La debilidad del pensamiento es su proclividad a permitir que su consideración del fenómeno de la difusión en general, en todos los tiempos y lugares, sea dominada por el hecho efímero de la difusión mundial contemporánea de nuestra Civilización Occidental —un caso de difusión al que toca pesar mucho precisamente aquí y ahora—. En el manifiesto falseamiento de la visión de nuestros difusionistas británicos por esa causa —manifiesto, pero subconsciente en lo principal—, tenemos una ilustración clarísima en aquella "relatividad del pensamiento histórico" que ha sido el primer tema que ocupó nuestra atención en este Estudio.[2] Por todo esto, parece aconsejable llevar nuestra crítica de la doctrina difusionista británica algo más allá.

Hay, en realidad, dos sofismas en la suposición de que cabe explicar las génesis de las civilizaciones por el hecho de poderse mostrar históricamente que ciertas técnicas y aptitudes e instituciones e ideas han sido adquiridas, por la mayoría de aquéllos que las han llegado a poseer, mediante el proceso de la difusión.

[1] Frazer, J. F.: *The Golden Bough*, 3ª edición, Parte VIII: "Balder the Beautiful" (Londres 1913, Macmillan), Prefacio, págs. VI-VII.

[2] En la Parte I. A, *supra*.

La difusión explica, sí, claro está, la actual ubicuidad de modernas manufacturas occidentales como las máquinas de coser Singer, los máusers y los tejidos de algodón de Mánchester. Más aún; da razón de la capacidad actual de cierto número de comunidades no-occidentales para manufacturar para sí rifles y tejidos de algodón merced al dominio de los procedimientos occidentales. La difusión explica, parejamente, la ubicuidad del alfabeto siríaco, que ha dado muerte ahora, y reemplazado, a toda otra escritura conocida que haya sido jamás inventada por cualquiera otra sociedad, excepto la Sínica.[1] La difusión explica, igualmente, la ubicuidad de la bebida lejano-oriental que es el té, de la bebida arábica que es el café, de la bebida de Centroamérica que es el cacao, del material amazónico que es el caucho,[2] de la práctica centroamericana de fumar tabaco, de la práctica sumérica de la numeración duodecimal, y de los llamados "números arábigos", que tal vez sean originariamente un sistema hindú de notación matemática.[3] Pero el hecho de que el rifle haya alcanzado su ubicuidad mediante la difusión desde un lugar único donde se lo inventó una vez, y sólo esa vez, no es prueba de que el arco y la flecha alcanzaran su ubicuidad anterior exclusivamente en la

[1] El poder difusivo del alfabeto, en virtud de sus *méritos técnicos* sin rival, lo demuestra en forma impresionante el hecho de que las escrituras de los mogoles y los manchúes sean de origen siríaco, a pesar de que esos dos pueblos viven en el extremo de Asia opuesto al de Siria; de que han vivido *durante* épocas enteras en el umbral del mundo lejano-oriental; y de que los manchúes, al menos, han sido imitadores de la cultura del Lejano Oriente en casi todo lo demás. (En cuanto a los mogoles, han tomado su religión, bajo la forma de budismo lamaísta o mahayaniano tántrico, de la Civilización Índica, a más de tomar su escritura de la Siríaca.) Cabe añadir que, hoy día, la difusión de la escritura sínica ha dejado de ser segura hasta en el mundo lejano-oriental, donde es herencia directa de la Civilización Sínica antecedente. En Japón, y aun en China, se comienza a considerar ahora la sustitución de la escritura sínica por la forma latina del alfabeto.

[2] No sólo la existencia, sino también la utilidad del caucho llegaron a ser conocidas por nuestro mundo occidental mediante el contacto con los pueblos de Amazonia. Los pueblos de Amazonia habían ya descubierto por su propia cuenta cómo fabricar ampollas y pelotas de goma elástica en los tiempos precolombinos (véase Nordenskiöld, E.: *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans* (Göteborg 1930, Elander), pág. 13).

[3] Cabría quizás añadir la técnica militar de la lucha de infantería en formación de falanges, que puede ser considerada como invención sumérica, ya que el testimonio más primitivo de su empleo es la estela del guerrero sumérico Eannatum de Lagash (*dominabatur* en Sennaar en algún momento entre *circa* 3000 y *circa* 2800 a. de C.). Luego, hallamos la falange empleada tanto en el mundo egipcíaco como en el helénico; y en este último se difunde desde los Estados-ciudad que rodean el Egeo hasta Macedonia (quizás en el siglo v a. de C.; véase Geyer, F.: *Makedonien bis zur Thronbesteigung Philips II* (Munich y Berlín 1930, Oldenbourg), págs. 88-9) y después (hacia comienzo del siglo II a. de C.), valle del Axio arriba, hasta Dardania (Tito Livio, Libro XXXI, cap. 43). Por último, en nuestro propio mundo occidental, hallamos que se presenta la falange, desde el siglo XII de la era cristiana en adelante, en Flandes y la Italia Septentrional, y luego en Suiza, para llegar a ser eventualmente la técnica occidental de infantería normal, hasta que la expulsa gradualmente del campo la difusión de las armas de fuego. (Véase ulteriormente tomo 3, III. C (1) (b).)

misma forma. Sigue siendo igualmente posible, y a decir verdad igualmente probable, que el arco y la flecha hayan llegado a ser ubicuos, no sólo por la difusión a partir de un lugar determinado, sino también mediante la invención independiente en otros. Ni tampoco puede inferirse que, puesto que la técnica de hilar y tejer con aparatos automáticos, tal como puede mostrarse, se origina en un punto único, la técnica de la metalurgia, parejamente, deba remontarse a un punto de origen único. Esta línea dogmática de argumentación por inferencia en circunstancias en que la inferencia es manifiestamente inconcluyente es el primer gran sofisma de nuestros difusionistas británicos. Su segundo gran sofisma estriba en el supuesto tácito de que la esencia de lo que queremos decir con "civilización" está comprendida, sea en las cosas de las que puede probarse que se han hecho ubicuas mediante la difusión, sea en aquellas otras de las que puede inferirse en forma inconcluyente, gracias a la analogía, que han logrado su ubicuidad por el mismo medio.

En realidad, resulta instructivo echar un vistazo a nuestra precedente lista de los triunfos probados y admitidos de la difusión; porque hemos atinado por cierto con los ejemplos notorios que por sí solos vienen primero a la mente, y una ojeada es bastante para mostrar que son todos ellos trivialidades que no tocan el meollo de lo que llamamos civilización en ningún respecto. Una civilización no consiste en coser a máquina, o tirar con rifle, o en beber té, café o cacao, o en fumar tabaco. Ni siquiera consiste en leer y escribir o en la metalurgia (suponiendo que la metalurgia, como el alfabeto, haya sido inventada una vez, y ésta sola, en un lugar único). Igualar esta suerte de cosas con Civilización con C mayúscula es un absurdo que sería inconcebible para una mente cultivada hindú, helénica, u occidental de una generación anterior; [1] y si este palpable

[1] El punto lo ilustra bien la siguiente anécdota del emperador Teodoro de Abisinia (*imperabat* 1855-67 d. de C.). *Imperator ipse loquitur:*

"Se acercó a mí un hombre montado sobre un burro, y dijo que era sirviente del gran emperador de los franceses, y que había llegado a mi país con el solo fin de establecer una relación de amistad entre yo y su soberano. Le dije: 'No me opongo a ser amigo de grandes reyes cristianos; bienvenido eres.' Al día siguiente dijo que quería verme por cuestiones de negocios, y accedí a ello; pero con gran asombro mío se acercó a mí con un hato de trapos. Le pregunté qué eran. Contestó que los franceses tenían una gran ciudad en su país donde hacían sedas, y que los comerciantes de ese lugar le habían comisionado para que me las trajera con el propósito de permutarlas. Me dije entonces: '¿Qué habré hecho a esta gente para que me insulte así tratándome como a un tendero?' Pero soporté el insulto y no dije nada."

Esto es parte de una conversación entre el Emperador y el Sr. Hormuzd Rassam (enviado especial de la reina Victoria al Emperador), tal como la registra Rassam mismo. El pasaje está tomado de la *Narrative of the British Mission to Theodore King of Abissinia* (Londres 1869, Murray, 2 vols.) de Rassam, vol. 2, págs. 60-1, por Woolf, L. S., en *Empire and Commerce in Africa* (Londres 1920, Allen & Unwin), pág. 142.

El ofensor era el cónsul francés, M. Lejean; el señor imperial de M. Lejean,

absurdo es plausible para las mentes de una escuela de nuestros investigadores occidentales contemporáneos, ello es, tal puede presumirse, porque han nacido y se han educado en un contorno social ultramoderno donde el plano material de la vida humana aparece agrandado fuera de toda proporción con el plano espiritual.[1]

Tropezamos aquí, una vez más, con la relatividad del pensamiento histórico. El investigador occidental ultramoderno corre el riesgo de que lo engañe, insidiosamente, la atmósfera mental en que su intelecto está forzado a trabajar persuadiéndole de que, como las máquinas de coser occidentales y los rifles occidentales y las telas de algodón occidentales han sido difundidos por los mundos cristiano ortodoxo, islámico, hindú y lejano-oriental en estos últimos tiempos, tal difusión de fruslerías occidentales equivale a la conversión de esas otras cuatro sociedades vivientes a nuestra Civilización Occidental. Para los occidentales que tienen ojos con que ver, no hay forzosidad alguna de aceptar esa alucinación ridícula; y en este Estudio hemos tenido ocasión de despejarla más de una vez.[2] En estos días, cuando hemos difundido todas nuestras fruslerías occidentales con todo el "arte de vender" de que hemos podido disponer, las sociedades no-occidentales aún vivientes que se han visto inundadas por la creciente, producida en masa, de nuestras máquinas que ahorran tiempo, nuestras armas letales y nuestros textiles, pueden no obstante levantar las cabezas y enorgullecerse justamente de que, por más que están atolladas "en el cieno del profundo: y no hay consistencia", y han "llegado a alta mar: y la tempestad" las "ha anegado", sin embargo "las aguas no han entrado hasta" su "alma".[3] A pesar de la difusión abrumadora de nuestra técnica material occidental, estas civilizaciones no-occidentales todavía pueden llamar suyas sus almas. En su vida espiritual íntima, que es su vida real, es tan cierto como siempre, para ellas, que "del Señor es la tierra, y su plenitud: la redondez de la tierra, y todos sus habitadores";[4] y si alguna vez llegan a abrir las "puertas eternas" de su ciudadela espiritual, no será por cierto para dar entrada al espíritu que se ha encarnado en una Singer o un Ford.

No es cosa accidental que los triunfos sobresalientes de la difusión sean en su mayor parte triviales y exteriores y que pocos de ellos sean íntimos o profundos; ya que, como tendremos ocasión de observar en puntos posteriores de este Estudio,[5] el proceso de irradiación-y-mimesis, mediante el cual opera la difusión en las cosas humanas,

---

Napoleón III; el hato de trapos, un muestrario de sedas; la ciudad de donde venía, Lyon.

[1] Véase I. C (III) (b), pág. 177, *supra.*

[2] Véase I. B (III), págs. 53 y 58, *supra.*

[3] Salmo LXVIII, 3 y 2.

[4] Salmo XXIII, 1.

[5] Véase III. C (1) (a), tomo 3, y V. C (1) (c) 3, tomo 5, *infra*, así como las partes VIII y IX.

es vigoroso y efectivo en razón inversa al valor e importancia de los bienes sociales que son llevados por ella, de la parte emisora a la receptora, en este comercio social. El proceso opera con la rapidez mayor y el alcance más amplio sobre el plano económico; menos rápida y penetrantemente en el plano político; y en la forma menos potente de todas en el plano cultural o espiritual. Nada más fácil que la exportación por un fabricante occidental de una máquina de coser a Bombay o a Shangai. Es infinitamente más difícil que un hombre de ciencia occidental o un poeta occidental o un santo occidental encienda en almas no-occidentales la llama espiritual que arde en la suya. Así, la importancia de la difusión en la historia humana se sobreestimará en extremo si se la acepta con su valor nominal en términos cuantitativos; ya que cuanto mayor sea el volumen del comercio social, tanto menor será, por regla general, el valor espiritual de los bienes sociales que se truecan.[1]

Partiendo de ello parece legítimo y deseable, aquí y ahora, hacer hincapié sobre el papel desempeñado en la historia humana por la creación original, al tiempo que cuida uno de no dar a la difusión menos de lo que merece. Y no olvidemos, de paso, que la chispa o germen de la creación original puede romper en llama o en flor en cualquiera manifestación de la vida, en virtud del principio de la uniformidad de la naturaleza.

Podemos ir a lo menos hasta poner el *onus probandi* sobre los hombros de los difusionistas en los casos en que sea cuestión discutible si la difusión o la uniformidad de la naturaleza es la que tiene derecho a reclamar que se le abone éste o aquel logro humano.

"Poca duda cabe de que muchas de las invenciones más esenciales de la vida civilizada han sido inventadas una y otra vez en tiempos y países distantes, a medida que diferentes naciones han alcanzado los puntos determinados del progreso social en que esas invenciones se necesitaron por primera vez. Así, la imprenta fué inventada independientemente en la China y en la Europa Medieval;[2] y bien se sabe que un proceso que era esencialmente el mismo se usaba con propósitos varios en la antigua Roma, aunque nadie dió el gran paso de aplicar a la reproducción de libros el proceso que se usaba familiarmente para varios propósitos menores.[3] Cabe creer que lo que sucedió con la imprenta haya pasado también con la escritura; y podemos tomar otra ilustración más de un arte de especie muy distinta. No puede dudarse, al comparar los restos de los primeros edificios de Egipto, Grecia, Italia, las Islas Británicas y las ciudades en ruinas de Centroamérica, que las grandes invenciones del

[1] Esta tesis se discute en la Parte IX, *infra*.

[2] Para una investigación reciente sobre este punto, véase Carter, T. F.: *The Invention of Printing in China and its Spread Westward*, edición revisada (Nueva York 1931, Columbia University Press). — A. J. T.

[3] Compárese con la historia de la invención de la máquina de vapor en el mundo helénico. — A. J. T.

arco y la cúpula han sido hechas más de una vez en la historia del arte humano.[1] Y además, en gran medida como en en el caso de la imprenta, podemos ver en muchos lugares intentos hacia ellos, y disparos cercanos al blanco, que, con todo, nunca llegaron al éxito completo. Tampoco hay por qué dudar de que muchas de las artes más simples y más esenciales de la vida civilizada —el uso del molino, el del arco, la domesticación del caballo, la excavación de la canoa— se han hallado una y otra vez en tiempos y lugares distantes. Sólo cuando encontramos el testimonio inequívoco del lenguaje, o algún otro signo de conexión histórica, tenemos algún derecho a inferir que la posesión común de inventos de esa especie es signo de procedencia común de una fuente primitiva. Tal sucede también con las instituciones políticas. Las mismas instituciones aparecen constantemente muy lejos una de otra, simplemente porque las circunstancias que las suscitaron se han dado en tiempos y lugares que estaban muy lejos unos de otros. Todo el sistema de las analogías históricas se basa sobre esta doctrina. Vemos los mismos fenómenos políticos repitiéndose una y otra vez en tiempos y lugares varios no por ninguna apropiación o imitación, consciente o inconsciente, sino porque las circunstancias similares han llevado a los resultados similares..." [2]

El juicio así enunciado por un gran historiador occidental hace unos sesenta años puede apoyarse con una cita de la obra de un distintiguido antropólogo occidental de nuestros días:

"Las semejanzas en las ideas y prácticas del hombre son atribuíbles principalmente a la similitud en la estructura del cerebro humano en todas partes, y en la consiguiente naturaleza de su mente. Tal como el órgano físico, en todas las etapas conocidas de la historia del hombre, es sustancialmente el mismo en constitución y procesos nerviosos, parejamente, la mente muestra ciertas características, facultades y métodos de acción universales.[3]... Esta similitud en el operar del cerebro se ve en los intelectos diecinuevescos de Darwin y Rusell Wallace, que, trabajando sobre los mismos datos, llegaron simultáneamente a la teoría de la evolución; [4] y da razón de las numerosas pretensiones de prioridad, en una misma época, respecto a una misma invención o descubrimiento. El operar semejante de la mente común de la raza —más fragmentario en sus datos, más rudimentario en sus facultades y más vago en sus

[1] El verdadero arco y la verdadera cúpula parecen no haber llegado a ser descubiertos por los mayas. — A. J. T.

[2] Freeman, E. A.: *Comparative Politics* (Londres 1873, Macmillan), págs. 31-2. Compárese con págs. 16-17.

[3] "Nuestra razón es en su esencia misma más que individual; expresa la universalidad; es una parte del Orden que regula el Universo, y en un sentido hondo es un factor creador, o un co-creador, de lo Universal." — Smuts, J. C.: *Holism and Evolution*, 2ª ed. (Londres 1927, Macmillan), pág. 252.

[4] Para este ejemplo, y otros más, de una misma invención que se lleva a cabo independiente pero simultáneamente por dos o más inventores, véase III. C (II) (a), tomo 3, *infra*. — A. J. T.

resultados— explica la aparición de creencias e instituciones tales como el totemismo, la exogamia y los muchos rituales purificatorios en pueblos y regiones del planeta máximamente separados.[1]

"En particular, los datos sobre los pensamientos e inferencias del hombre primitivo son muy limitados; en lo principal, además, son los mismos por doquiera. Cuanto más nos acercamos al tipo primero de hombre, tanto más tienden a coincidir en toda la especie los medios con que alcanzar sus fines, como lo muestran los utensilios y armas de pedernal distribuídos por todo el mundo y en muchos estratos del tiempo. De ahí la semejanza de los medios que adopta en pueblos y edades varios para expresar sus primeras ideas religiosas y sociales y para alcanzar sus toscos fines morales y espirituales." [2]

En los dos pasajes precedentes se subraya fuertemente la potencia del principio de la uniformidad de la naturaleza en las cosas humanas, pero afirmaciones tales como éstas encuentran a veces la objeción de que ciertos inventos —*e. g.* la invención del arte metalúrgico— son tan complicados que virtualmente deben haber sido únicos. El caso de la metalurgia —verdadera piedra de toque— es presentado como sigue por un distinguido arqueólogo contemporáneo:

" '¿Dónde se originó el revolucionario descubrimiento de la metalurgia?' Es teóricamente posible, claro está, que las propiedades del cobre fueran percibidas independientemente en Egipto y el Asia Citerior, o incluso en la España y Hungría carentes de escritura, y que los bárbaros de Cornwall y Bohemia atinaran espontáneamente con la aleación, conocida antes de 3000 a. de C. en Sumeria y la India. Prácticamente, en el caso del Viejo Mundo, donde las primeras civilizaciones que usaron metales tenían relaciones extranjeras tan amplias y estaban unidas por tantos rasgos comunes, nadie sugerirá, aun sin los prejuicios que causan las pasiones suscitadas por un difusionismo desviado, que todos los complejos procesos implicados en aquel uso fueron desarrollados separadamente en dos o más puntos comparativamente adyacentes de Eurasia... Los descubrimientos e invenciones implícitas en el trabajo de los metales son tan abstrusos y complejos que el origen independiente en varios puntos —por lo menos en el Viejo Mundo— queda excluído como fantásticamente improbable; en otras palabras, el conocimiento de las técnicas esenciales debe haberse difundido desde algún centro." [3]

[1] Para la extrema complejidad de algunas de las "imágenes primordiales" idénticas que se imprimen sobre la mente común de la raza humana y se revelan en las mentes humanas individuales de todas las épocas y lugares y contornos sociales, véase Jung, C. G.: *Tipos Psicológicos* (hay traducción española, en ediciones de Sur y Editorial Sudamericana, Buenos Aires).

[2] Murphy, J.: *Primitive Man: His Essential Quest* (Oxford 1927, University Press), págs. 8-9.

[3] Childe, V. G.: *The Bronze Age* (Cambridge 1930, University Press), págs. 23-4 y 10. Véase, también, del mismo autor, *The Most Ancient East* (Londres 1928,

El lector de este pasaje habrá reparado en que su autor, con la prudencia propia del sabio, restringe explícitamente su tesis al ámbito del Viejo Mundo. En lo que hace muy bien. Ya que, de haberse aventurado a extender al Nuevo Mundo su aserto de que el arte de la metalurgia se ha hecho ubicuo por la difusión a partir de un lugar de origen único, le habría desafiado de inmediato otro sabio que es a lo menos par suyo como perito en la arqueología del Nuevo Mundo, y que es por añadidura un antropólogo. Nordenskiöld puede atestiguar que, en el hogar originario de la Civilización Andina, el arte metalúrgico es coetáneo de la civilización misma. "Los hombres del período proto-Chimu... conocían el oro, el cobre y sus aleaciones, y posiblemente también la plata, y sabían fundir y vaciar esos metales." [1] "En todas las regiones donde había dominado en la época del descubrimiento la edad de bronce, ese estadio cultural —que parece haberse originado en la región en torno al lago Titicaca—, había sido precedido por una edad de cobre." [2] En Colombia y en Centroamérica, además, en la misma época, el bronce era desconocido todavía —en contraste con el conocimiento del bronce, así como del cobre, corriente, entonces, en Méjico por un lado y en Perú por otro—. Estos hechos demuestran, juntos, que el arte indiscutiblemente complejo de hacer y trabajar el bronce no fué introducido en el Nuevo Mundo de un solo golpe (como hubiera debido suceder caso de haberse introducido por difusión proveniente del Viejo Mundo), sino que fué inventado independientemente en el Nuevo Mundo partiendo del arte anterior del trabajo del cobre —por improbable que esta invención independiente pueda parecer *a priori*—. "El arte de la metalurgia, a lo menos desde el punto en que se conoció el vaciado de los metales, es en América una invención independiente." [3] Más aún; los incas habían logrado, antes del descubrimiento, "un invento que nosotros, los del Viejo Mundo, hemos logrado llevar a cabo sólo en tiempos recientes —y ello por un método completamente diferente del de los indios—, a saber, el arte de soldar el cobre." [4]

Puede demostrarse, con pruebas similares, que los descubrimientos astronómicos de los mayas fueron hechos independientemente de los descubrimientos idénticos del mundo babilónico. La capacidad y

Kegan Paul), págs. 224-7. En esta última obra, el profesor Childe también aplica la teoría de la difusión al invento de la rueda y el carro (pág. 211) y a la invención de la producción artificial de alimentos por el cultivo (págs. 228-31).

[1] Nordenskiöld, E.: *Origin of the Indian Civilisations in South America* (Göteborg, 1931, Elander), pág. 35.

[2] Nordenskiöld, *op. cit., loc. cit.* Compárese con *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loan* (Göteborg 1930, Elander), del mismo autor, pág. 41, y con su *The Copper and Bronze Ages in South America* (Göteborg 1921, Elander), *passim*.

[3] Nordenskiöld: *Origin of the Indian Civilisations in South America*, pág. 75.

[4] Nordenskiöld: *Modifications in Indian Culture through Loans and Inventions*, pág. 17.

logros creadores originales de los pueblos que ocupaban el Nuevo Mundo, antes de su descubrimiento por los europeos, son resumidos, finalmente, por Nordenskiöld, en los términos siguientes:

"Creo que debemos admitir que la contribución de los indios —como descubridores e inventores— al progreso cultural del hombre es considerable. Puede incluso sobrepasar a la de los pueblos teutónicos durante la era que precedió al descubrimiento de América. Es hecho comprobado que los indios habían logrado muchos descubrimientos e invenciones que en los tiempos precolombianos eran desconocidos en el Viejo Mundo. Habían inventado muchas cosas que son adaptaciones a condiciones geográficas excepcionales. Habían hecho además cierto número de invenciones en conexión con elementos culturales introducidos a ellos en tiempos post-colombinos por los blancos y negros. Son muchas las invenciones que tienen en América una zona de distribución tan aislada que puede suponerse correctamente que fueron hechas allí. Al ver que los indios han descubierto e inventado una cantidad de cosas que eran desconocidas en el Viejo Mundo al tiempo del descubrimiento de América, no parece irrazonable preguntarse si no pueden haber inventado también alguna que otra cosa que también fuera conocida allí. El hecho efectivo de que lo hayan hecho lo prueba el que sea posible seguir la evolución de varias invenciones de esa clase desde sus formas más simples hasta las más complejas. En el caso de ciertos inventos muy importantes puede mostrarse que en América fueron precedidos con toda probabilidad por técnicas más simples fundadas sobre los mismos principios." [1]

Si estas pruebas acumuladas provenientes de historiadores y arqueólogos y antropólogos no han logrado convencer al lector de que toda sociedad humana es un vehículo potencial del espíritu creador en virtud de la uniformidad de una naturaleza humana animada por ese poder creador, entonces ganaremos nuestro pleito llamando ahora a declarar como testigo a un eminente zoólogo, que será seguido por un eminente fisiólogo que es aún más eminente como filósofo. Primero, el zoólogo:

"Tengo... tiempo", dice, "para detenerme sólo en unas pocas de las muchas consideraciones sugeridas por los singulares paralelos y convergencias entre termites y hormigas, tales como el desarrollo en unas y otras de castas de trabajadoras y soldados sin alas, hábitos similares de construcción de nidos y de cultivo de hongos, trofalaxis, relaciones con

[1] Nordenskiöld, E.: *Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans* (Göteborg 1930, Elander), págs. 89-90. Véase además el resumen del autor, en diecisiete puntos, en págs. 74-6 de su *Origin of the Indian Civilisations of South America*, donde sintetiza los parecidos y diferencias y el contacto y ausencia de él, de las culturas primitivas y las civilizaciones del Nuevo Mundo, entre sí, y también de las culturas del Nuevo Mundo, consideradas como un todo, y las del Viejo Mundo y Oceanía.

huéspedes, etc., etc. La duplicación de estos fenómenos en grupos tan separados entre sí que son colocados por los taxónomos en los polos opuestos de nuestra clasificación de los insectos, puede resultar de cierto interés para el antropólogo, porque el estudio de las culturas humanas revela las mismas —o muy similares— instituciones y peculiaridades lingüísticas en pueblos ampliamente separados por la geografía. Algunos antropólogos atribuyen esas semejanzas a la comunidad de origen, en tanto que otros insisten en que son a menudo inventos de origen y desarrollo independiente. Cuando reflexionamos en que las hormigas y termites han podido, mediante lentos procesos fisiológicos e instintivos, desarrollar independientemente peculiaridades tan notablemente análogas como las que he descrito, podemos apenas dudar de que comunidades humanas diferentes, pertenecientes a la misma especie y dotadas de alguna inteligencia, puedan haber atinado frecuentemente con las mismas invenciones." [1]

En cuanto a nuestro fisiólogo-filósofo, se trata nada menos que de Bergson; y el testimonio que tomaremos de él se encuentra en la más famosa de todas sus obras publicadas. En un pasaje característico de *L'Évolution Créatrice*,[2] un magistral estudio fisiológico, sobre base comparativa, del ojo de los vertebrados y el de los moluscos, lleva al siguiente resultado filosófico:

"Vemos a cada rato que la naturaleza llega a resultados idénticos, en especies vecinas a veces unas de otras, mediante procesos embriogénicos por entero diferentes. Para atenernos, una vez más, a nuestra comparación del ojo de los vertebrados y el de los moluscos, reparemos en que la retina de los vertebrados se produce por una extensión emitida por el rudimento de cerebro en el embrión joven. Es, por así decirlo, un verdadero centro nervioso que se ha trasladado a la periferia. Por el contrario, en los moluscos, la retina proviene del ectoderma directamente, y no en forma indirecta mediante el encéfalo embrional. Se trata, pues, de procesos evolutivos diferentes que resultan, en el hombre y la pechina, en el desarrollo de una misma retina." [3]

Si el poder creador que anima a toda la vida es capaz de inventar independientemente las técnicas económicas de la agricultura y la cría de ganado y el sistema social de castas morfológicamente diferenciadas en encarnaciones de la vida que están tan lejos una de otra como las termites y las hormigas, y si es también capaz de inventar independientemente una estructura idéntica para el ojo de los vertebrados y el de los moluscos, de una almeja y de un ser humano, en tal caso no es por cierto increíble que la técnica económica de

[1] Wheeler, W. M.: *Social Life among the Insects* (Londres, *s. a.*, Constable). págs. 280-1.
[2] Bergson, Henri: *L'Évolution Créatrice*, 24ª ed. (París 1921, Alcan), págs. 67-92.
[3] Bergson, Henri: *op. cit.*, págs. 81-2.

fundir cobre y estaño para lograr bronce, o el sistema social del totemismo, hayan sido inventados independientemente por sociedades humanas diferentes —si se considera que, dentro del ámbito de la raza humana, la uniformidad de la naturaleza es, a la postre, tan grande que son fecundas las uniones de seres humanos de todas las variedades físicas, a la vez que los seres humanos de todas las variedades culturales pueden llegar a dominar el lenguaje de cualquiera otra variedad e intercambiar sus ideas.

Quizás hemos reasentado suficientemente, ahora, la potencia de la creación original, y el papel de la uniformidad de la naturaleza, en las cosas humanas; mas, en nuestro deseo de restaurar un justo equilibrio entre la teoría de la uniformidad y la de la difusión, debemos cuidarnos de menospreciar, así como de sobreestimar, la parte histórica desempeñada efectivamente por la difusión. Tal vez resulte conveniente, pues, examinar, escuetamente, el papel de la difusión, en contraste con la creación original, en las génesis de las civilizaciones, tanto de la clase "sin parentesco" como de aquélla "con parentesco".

Las civilizaciones "sin parentesco", como hemos hallado en otro capítulo,[1] han surgido aparentemente por la mutación en civilizaciones de sociedades primitivas; y si investigamos el papel allí desempeñado por la difusión observaremos a lo menos dos casos en que más de una sociedad ha surgido de una sociedad única de carácter transicional; es decir, de una sociedad que aún no ha cobrado la forma de una civilización, aunque se ha diferenciado ya de las sociedades primitivas puras y simples.

Una de esas sociedades intermedias de las que han surgido varias civilizaciones es la cultura afrasiática en que distingue Sir John Marshall el sustrato común de la "cultura del Indo" y la cultura sumérica, la egipcíaca y la minoica.[2] La difusión precedente de esa cultura intermedia común desde el océano Atlántico al Índico sobre la vasta área afrasiática dentro de la cual —en cuatro puntos separados— surgieron después las cuatro civilizaciones aludidas, es la causa a la que Marshall atribuye los puntos de parecido familiar que despliegan esas cuatro civilizaciones cuando se las compara entre sí y se las contrasta con los demás representantes de la especie. Y ese sustrato común de cultura, dentro de esos límites geográficos, con los que choca el arqueólogo cuando cava hondo bajo los fundamentos de las cuatro civilizaciones afrasiáticas, lo encuentra también el antropólogo cuando lleva a cabo sus propias búsquedas de su propio tesoro oculto en la misma región. Habiendo citado a Sir James Frazer a favor de la uniformidad de la naturaleza, tenemos el deber de citarlo también a favor de la difusión.

[1] En II. A, pág. 214, *supra.*

[2] Véase el pasaje de *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, de Marshall, citado en I. C (I) (b), Anejo III, en págs. 454-8, *supra.*

"Si hay alguna verdad en el análisis de las saturnales y las fiestas afines que acabo aquí, él parece indicar una notable homogeneidad de civilización por toda la Europa Sudoriental y el Asia Occidental en los tiempos prehistóricos... En el Lejano Oriente hemos encontrado reyes temporarios cuyas funciones mágicas y cuya íntima relación con la agricultura se destacan con máxima claridad; en tanto que la India suministra ejemplos de reyes obligados regularmente al sacrificio de sí mismos al cabo de cierto período de varios años. Todos estos fenómenos parecen estar conexos; cabe, quizás, considerar a todos ellos como los restos dispersos de una zona uniforme de religión y sociedad que en una era remota circundó el Viejo Mundo desde el Mediterráneo hasta el Pacífico." [1]

Esta cultura intermedia afrasiática tiene su correlato en el Nuevo Mundo en la llamada "cultura arcaica", que sobrepasó el nivel primitivo, en el último milenio a. de C., por toda la región árida de la América tropical, sobre una zona que se extendía desde lo que es ahora el Méjico Meridional, por un lado, hasta lo que son ahora Colombia, Venezuela y Ecuador, por otro. Sobre esa región, en aquella edad, los padres de la "cultura arcaica" parecen haber difundido un arte de agricultura, un arte de cerámica y un arte de hilado tejido que fueron las bases comunes de las artes correspondientes, tales como se las halla en fecha posterior, en un grado más alto de desarrollo, en los mundos maya y andino.[2]

De esta suerte las civilizaciones maya y andina en el Nuevo Mundo, así como la "cultura del Indo" y las civilizaciones sumérica, egipcíaca y minoica en el Viejo Mundo, poseen, tal se encuentra, ciertas características en común, que se remontan, en cada caso, a un proceso precedente de difusión. A la luz de esto, ¿hemos de decir que nos hallamos realmente en presencia, no de seis civilizaciones separadas e independientes, sino de dos, y solamente dos —una en Afrasia y la otra en la América tropical—, que se han extendido, ambas, por difusión, en medida tal que han cobrado una apariencia superficial de pluralidad, apariencia contradicha, empero, por la unidad fundamental que persiste constantemente bajo la superficie en ambos casos? La respuesta a esta pregunta es negativa; y esta respuesta negativa la formula con admirable discernimiento y ejemplar claridad el sabio sueco que ya hemos citado varias veces:

[1] Frazer, Sir J. G.: *The Golden Bough*, 3ª ed.: "The Scapegoat" (Londres 1913, Macmillan), pág. 409.

[2] Para esta "cultura arcaica" del Nuevo Mundo, véase Spinden, H. J.: *Ancient Civilisation of Mexico and Central America* (Nueva York 1922, American Museum of Natural History), págs. 49-60 (especialmente los mapas de págs. 59 y 60), Thompson, J. E.: *The Civilisation of the Mayas* (Chicago 1927, Field Museum of Natural History), págs. 5-6; *Encyclopaedia Britannica*, ed. XIII, nuevo volumen 1, pág. 193, *s. v.* "Arqueología".

"La relación entre los indios centroamericanos y los peruanos no causó fusión alguna de culturas. No puede decirse de la alta civilización sudamericana que fuera un vástago de la centroamericana o mejicana, o viceversa. Por otra parte, pienso que nos vemos obligados a suponer que las civilizaciones de Sudamérica Occidental y de Centroamérica poseyeron en un período muy remoto un origen común. Con ello no quiero decir que en alguna localidad determinada, en Centroamérica, digamos, en una fecha anterior a la que pudiera ser en cualquiera otra parte, existió alguna civilización altamente desarrollada de la que tomaron su origen las altas civilizaciones sudamericanas; quiero decir, en cambio, que en América, en regiones diferentes, a partir de un estadio más primitivo, y en forma más o menos independiente una de otra, se desarrollaron las altas culturas. Aquí el desarrollo en general avanzó sobre líneas paralelas, y en parte llegó a resultados muy divergentes." [1]

La verdad es que, aunque las dos civilizaciones de la primera generación del Nuevo Mundo y las cuatro civilizaciones de la primera generación en Afrasia pueden haber surgido, en cada caso, de un sustrato común que era intermedio en su nivel cultural entre el nivel relativamente bajo de las culturas primitivas precedentes y circundantes y el nivel relativamente alto de las civilizaciones que luego se asentaron sobre ellas, éstas no pueden ser consideradas simplemente como productos automáticos de la difusión de la "cultura arcaica" que es la plataforma común sobre la que cada una de ellas se eleva por su lado. Como hemos visto en otros puntos de este Estudio, cada una de esas civilizaciones se ha diferenciado de la cultura arcaica común por un acto dinámico; [2] y cada uno de esos actos dinámicos separados e independientes ha cobrado la forma de una respuesta individual a una incitación determinada. La Civilización Maya surgió de la "cultura arcaica" americana como respuesta a la incitación de la selva tropical empapada por las lluvias,[3] en contraste con la Civilización Andina, que surgió de la misma "cultura arcaica" en respuesta a la incitación antitética del desierto sin agua.[4] Y en Afrasia, si bien es cierto que el primer ímpetu para el surgimiento de las cuatro civilizaciones afrasiáticas fué dado por una incitación común bajo la forma de la desecación simultánea de las praderas de un extremo a otro de Afrasia,[5] resulta también igualmente importante que un segundo ímpetu, final, fuera dado, en cada caso, por una incitación local peculiar que suscitó una respuesta individual. La Civilización Minoica fué una respuesta a la incitación del mar,[6]

[1] Nordenskiöld, E.: *Origin of the Indian Civilisations in South America* (Göteborg 1931, Elander), pág. 70.
[2] Véase la parte II. A, pág. 214, *supra.*
[3] Véase II. C (II) (b) 2, pág. 255, *supra.*
[4] Véase II. C (II) (b) 2, págs. 356-7, *supra.*
[5] Véase II. C (II) (b) 2, págs. 335-40, *supra.*
[6] Véase II. C (II) (b) 2, págs. 357-64, *supra.*

la Egipcíaca respuesta a la incitación del Nilo,[1] la Sumérica respuesta a la incitación del Tigris y Eufrates,[2] en tanto que la "cultura del Indo" (en el supuesto de que deba ser contada como civilización independiente por derecho propio)[3] fué respuesta a la incitación del río que le ha dado su nombre.

Podemos expresar la situación con un símil comparando nuestros dos conjuntos de civilizaciones —el conjunto de cuatro en Afrasia y el par de civilizaciones del Nuevo Mundo— con dos grupos de pirámides que no se elevan directamente, en ninguno de los dos casos, sobre la llanura que, respectivamente, dominan. Los arquitectos de cada uno de los grupos han querido acentuar el efecto imponente de su obra situando el par de pirámides —o el cuarteto, según el caso— no directamente sobre la llanura baja, sino sobre una saliente o plataforma de roca natural que se proyecta desde el pie de las montañas adyacentes, con lo cual ya las mismas bases de las pirámides dominan la llanura —por no hablar de sus cimas—. Aquí, pues, en ambos casos, tenemos un conjunto de pirámides que se elevan sobre una plataforma común levantada ya ella misma sobre el nivel circundante. Y se nos pregunta ahora: ¿Debe considerarse a las cuatro pirámides en un caso, y las dos en el otro, en virtud de sus plataformas comunes, como cuatro partes —y dos, respectivamente— de una construcción común? Cuando esta pregunta es presentada en tales términos, cabe ver al punto que la respuesta gira en torno a la cuestión sobre si la plataforma común es una estructura artificial de igual construcción que las pirámides que se elevan a partir de ella, o si es una elevación natural de la misma sustancia que las llanuras circundantes y las montañas adyacentes. Si la plataforma también fuera artificial, las pirámides deberían ciertamente considerarse como partes de un edificio único en el que la plataforma en sí sería no sólo el lazo de unión sino también, tal vez, el principal miembro arquitectónico. Cuando, empero, hallamos, como sucede en realidad, que la plataforma es de hecho una elevación natural escogida, sí, por el ojo del arquitecto, pero no, en cambio, formada por la mano del constructor, entonces, claro está, hemos de decidir que el edificio comienza en el punto donde el constructor ha echado sus cimientos, y que, según esto, cada una de las pirámides debe contarse como edificio separado, a pesar de la elevación natural común sobre la cual se ha plantado todo el conjunto de edificios.

De esta suerte la independencia individual de cada una de las seis civilizaciones de primera generación aquí consideradas no se perjudica por la palpable difusión subyacente de las culturas intermedias afrasiática y americana tropical. Y cuando pasamos de las culturas "sin parentesco" a las que lo tienen, hallaremos que también

[1] Véase II. C (II) (b) 2, págs. 339-48, *supra.*
[2] Véase II. C (II) (b) 2, págs. 349-52, *supra.*
[3] Véase I. C (I) (b), Anejo III, *supra.*

en sus génesis la difusión ha desempeñado un papel que no debe pasarse por alto pero que, con todo, no es de importancia capital.

Ex hypothesi, toda civilización "con parentesco" ha surgido en alguna suerte de contacto con una civilización antecedente, ya de la clase "con parentesco" o de aquélla sin él; y ello quiere decir que es en algún sentido producto de la difusión. A decir verdad, hemos hallado fundamentos para creer que la génesis mediante el parentesco con una civilización antecedente o, en otras palabras, mediante la difusión en cierto sentido de la palabra, es la única forma de génesis por la que han llegado realmente a nacer civilizaciones en todo tiempo a partir de la primera generación.[1] A fin de estimar, empero, en su verdadera importancia, esta forma de la difusión, debemos acordarnos de la forma en que opera; y, en realidad, opera por oposición.

Una civilización "con parentesco" es la creada por el proletariado —sea interno, sea externo— de la civilización antecedente con la que tiene parentesco; y hemos visto ya cuál es la relación entre proletariado y minoría dominante.[2] No es una relación de irradiación-y-mímesis, sino una relación de incitación-y-respuesta. Y el acto dinámico en el que se cumple la creación de una nueva civilización por un proletariado no es un acto de conversión sino un acto de secesión —no un movimiento centrípeto, sino uno centrífugo—. El proletariado creador no intenta entrar en una sucesión apostólica mediante una "imposición de manos" por una minoría creadora de la sociedad a la que pertenece; se rebela contra la dominación de una minoría que ha dejado de atraer porque ha perdido su poder creador. Así queda a la vista que, en las génesis de las sociedades "con parentesco", como en las de aquéllas "sin parentesco", la difusión desempeña sólo un papel secundario. La difusión de la civilización precedente puede suministrar el estímulo para la creación, pero no puede de suyo ser idéntica a la fuerza creadora, puesto que, *ex hypothesi*, emana de una fuente que ya se ha vuelto estéril. El creador, en este caso, es un proletariado que resiste a la difusión de la cultura muerta y amortecedora de la minoría dominante; y este proletariado creador lleva a cabo su acto de creación forcejeando dolorosamente contra las trabas que le rodean.

Y baste ya en cuanto al papel de la difusión en las génesis de las civilizaciones.

[1] Véase la Parte II. A, págs. 211-13, *supra*.

[2] Véase Parte I. C (1) (a), págs. 77-80; y compárese con la Parte II. A, págs. 213-15 y 222-3, *supra*.

ANEJO a I. C. (III) (e)

MÉTODOS DE APREHENSIÓN, TEMAS DE ESTUDIO Y CANTIDADES DE "DATOS"

Hemos hallado en el capítulo pertinente que la comparabilidad de los hechos con que se tropieza en el estudio de la vida social en las civilizaciones está justificada por las operaciones prácticas de la vida comercial cotidiana del mundo occidental contemporáneo. ¿Por qué, pues, esta verdad continúa siendo discutida a pesar de nuestra experiencia? Esta pregunta no puede contestarse sin llevar a cabo una revista, más bien amplia, de los métodos que empleamos en nuestras actividades intelectuales.

Tenemos conocimiento empírico de tres métodos diferentes para contemplar y presentar los objetos de nuestro pensamiento, y, entre ellos, los fenómenos de la vida humana. El primero es la comprobación [1] y registro de "hechos" particulares; el segundo es la elucidación y formulación de "leyes" generales mediante un proceso de estudio comparativo; y el tercero es la forma de creación y expresión artísticas conocida como "ficción". No hay por qué dudar que la distinción clara entre las técnicas de estos tres métodos —distinción de la que tenemos consciencia empíricamente— corresponde a alguna distinción igualmente clara entre los respectivos fenómenos que son contemplados y presentados en esas formas diferentes. Nada nos fuerza, empero, a aceptar sin cuestionarlos, sea los nombres con que se conocen esas tres técnicas, sea la anatomía corrientemente aceptada de sus respectivos campos.

Según la concepción corriente, la comprobación y registro de "hechos" particulares es la técnica de la "Historia"; y los fenómenos que se hallan en el campo de esta técnica son los fenómenos sociales de las civilizaciones. La elucidación y formulación de "leyes" generales es la técnica de la "ciencia"; y, en el estudio de la vida humana, la ciencia es la antropología, y los fenómenos que se hallan en el campo de la técnica científica son los fenómenos sociales de las sociedades primitivas. La "ficción" es la técnica del teatro y la novela; y los fenómenos que se hallan en el campo de esta técnica son las relaciones personales entre seres humanos. Estas equiparaciones corrientes tienen un origen merecedor de respeto —puede seguirse su evolución retrospectivamente hasta Aristóteles [2]—, pero no resisten el examen.

[1] Comprobación o "establecimiento" en el sentido subjetivo del vocablo francés *constatation*.

[2] En este pasaje de la *Poética* (1451*b*) Aristóteles traza el contraste entre la primera y la tercera equivalencia como sigue:

Τούτῳ διαφέρει [ὁ ἱστορικὸς τοῦ ποιητοῦ] τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷ' ἂν

En primer término, la "Historia", en el sentido corriente del estudio de los fenómenos sociales de las civilizaciones, no presenta en realidad los hechos, todos los hechos, y sólo los hechos, de las vidas de las sociedades de esa especie. Además de presentar hechos, recurre a ficciones y apela a leyes; y, por otra parte, hay ciertos hechos que deja a un lado porque no son harina de su costal.

La "Historia" se desarrolló a partir de la "mitología", una forma intuitiva primaria de aprehensión y expresión de la que se originaron asimismo el teatro y la novela. En la mitología, la distinción entre hechos reales e imaginarios queda sin trazar; [1] si bien la "Historia" se ha diferenciado de la mitología haciendo un esfuerzo por extraer los hechos, nunca ha logrado prescindir por entero de elementos de ficción.

Por ejemplo; es apenas posible escribir dos líneas seguidas de narración histórica sin insertar personificaciones ficticias de instituciones [2] y adscribirles antropomórficamente los deseos, sentimientos, pensamientos, acciones y, en realidad, todas las actividades psíquicas de los seres humanos. Al hacerlo, sucumbimos a la "falacia patética" en la misma medida en que lo hacemos al personificar los objetos y las fuerzas de la naturaleza inanimada; ya que, si bien las instituciones son manifestaciones de la vida, y de la vida humana, no son seres humanos y no se tornan personas porque se las personifique en una figura del lenguaje. Al utilizar esas fichas mitológicas, estamos presentando erróneamente la realidad; [3] y sin embargo, por más consciencia que tengamos de su efecto falsificador, no podemos prescindir de ellas.

γένοιτο· διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει· ἔστι δὲ καθόλου μὲν τῷ ποίῳ τὰ ποῖ' ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον—οὗ στοχάζεται ἡ ποίησις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ' ἕκαστον τί 'Αλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

"El historiador difiere del poeta en que aquél presenta lo que sucedió en realidad mientras que el poeta presenta lo que podría suceder. Por esta razón la poesía es más filosófica y menos trivial que la Historia; puesto que la poesía presenta generalidades, la Historia meramente cosas particulares. Generalidades quiere decir la suerte de cosas que esta o aquella persona suele decir o hacer, o debe decir o hacer; y esto es lo que la poesía intenta presentar bajo la máscara de los nombres propios que confiere a sus personajes. Cosas particulares quiere decir lo que Alcibíades hizo o sufrió."

Al identificar las creaciones de la "ficción" con generalidades, Aristóteles parecería confundir la técnica del teatro y la novela con la técnica de la ciencia, a fin de distinguir a ambas de la técnica de la llamada "Historia".

[1] Que ello sea psicológicamente posible puede entenderse al observar la actitud del niño frente al cuento de hadas.

[2] Para la naturaleza de las instituciones, véase págs. 491-4, *infra*.

[3] "Debemos evitar el pensar, ya el Estado, ya la comunidad, como fines en sí mismos, como realidades individuales y autosubsistentes similares a las personas que son miembros de ellas, o mayores que estas personas. No debemos decir jamás que el Estado desea esto o que la comunidad quiere aquello o que la Iglesia tiende a aquello otro, sin parar mientes claramente a la vez en que las únicas voluntades que existen realmente son las voluntades de los seres humanos individuales que han llegado a ser

Por ejemplo, si registramos la historia de nuestra Sociedad Occidental del presente, no podemos evitar el empleo de los nombres propios mitológicos de los Estados que integran hoy esa sociedad —Gran Bretaña, Francia, Checoeslovaquia, y sus sesenta o setenta compañeras—, y el tratar esas personas ficticias como si fueran seres humanos en relación personal entre sí. El nombre con sonido oficial y de aspecto abstracto "Francia", no se acerca más a la realidad que "Marianne" o que el "Gallo Galo"; y lo mismo sucede con "Gran Bretaña" comparado con "Britannia" o "John Bull" o el "León Británico"; y nada ganamos con escribir "République Française" o "el Gobierno de Su Majestad". Ni siquiera resolvemos el problema haciendo que "H. M. G." [1] rija el verbo en plural; [2] porque las decisiones que oficialmente se adscriben al "Gobierno de Su Majestad" no son tomadas por las personas, todas las personas, y nadie sino las personas a quienes toque en ese momento desempeñar algún cargo; y aun si fueran tomadas sólo por esas personas, y por ninguna otra, nos encontraríamos todavía frente al rancio problema filosófico, nunca resuelto hasta ahora, de la "voluntad general". El vicio de ficción inherente a "H. M. G." es también inherente a *"My Lords"* del Tesoro o del Almirantazgo o al "Secretario de Estado" cuyas cartas departamentales son firmadas por la mano de hombres de carne y hueso —a través de cuya boca da asimismo el "Secretario de Estado" sus respuestas a interpelaciones parlamentarias— que perpetúan su ficticia existencia encarnándolo sucesivamente. No menos ficticio es el sencillo "secretario" a quien, según dice el encabezamiento impreso que usan en sus cartas toda clase de asociaciones privadas, "se dirigirá toda comunicación". Podemos aplicar el mismo análisis destructor a los órganos y funcionarios y actividades de la "Iglesia", el "Foro", la "Prensa", el "Turf", el "Comercio". Podemos aplicarlo a las veintiuna civilizaciones que hemos identificado y denominado en este Estudio, un poco como Adán denominó a los animales. Sabemos con nuestras mentes que hemos tropezado con estas civilizaciones simplemente como objetos de nuestro pensamientos —como campos inteligibles de estudio histórico—, pero no podemos expresar nuestras ideas de ellas en palabras sin tratarlas en cierta medida antropomórficamente como "hombres de pasiones iguales a las nuestras".

En realidad, al observar y presentar las instituciones sociales y registrar su operación, el uso de la ficción parece ser un artificio mental indispensable; y las formas más paladinas del artificio son

---

miembros de esos cuerpos. No hay cosa tal, hablando estrictamente, como la 'voluntad' de una asociación o de una institución; sólo se dan las 'voluntades' cooperantes de sus miembros." (Cole, G. D. H.: *Social Theory* (Londres 1920, Methuen), pág. 22.)

[1] H. M. G. = *His Majesty's Government* = el Gobierno de Su Majestad. [*N. del T.*]

[2] Que es lo que prescribe la gramática inglesa. [*N. del T.*]

realmente las menos censurables, ya que son las menos susceptibles de que se las tome erróneamente por realidades en lugar de tomárselas por lo que son. Esta observación la suscita la práctica de la Sociedad Helénica, que tenía dos usos alternativos. Uno de ellos era presentar los Estados del mundo helénico en guisa de divinidades —'Αθήνη Πολιοῦχος ("la guardiana del Estado") para Atenas, 'Αθάνα Χαλκίοικος para Esparta, Τύχη 'Αντιοχέων para Antioquía, Fortuna Praenestina para Preneste, Dea Roma o Divus Caesar para Roma, y así sucesivamente [1]—. Según el otro uso, los Estados, corporaciones, clases y otras asociaciones de seres humanos, eran representados por los nombres colectivos de su miembros en número plural [2] — οἱ 'Αθηναῖοι para Atenas, οἱ Λακεδαιμόνιοι para Esparta, οἱ ἐν τέλει para el Gobierno, οἱ θιασῶται para una iglesia, οἱ φράτορες para una fraternidad [3]—. Este segundo uso es de apariencia realista, antes que verdaderamente expresivo de la realidad tal como es.[4] No contesta las preguntas de: "Esto o aquello, ¿lo hicieron todos los lacedemonios, o sólo algunos de ellos? Y, si lo hicieron sólo algunos de ellos, ¿cómo llegaron a su 'voluntad general' y cómo la impusieron a sus conciudadanos?" A fin de asir bien la realidad deberíamos registrar —*quod est absurdum*— la misma operación desde el punto de vista personal de cada ciudadano lacedemonio uno tras de otro;[5] y aun si tuviéramos la información y la industria bastantes para llevar a cabo esa tarea, apenas nos hallaríamos más cerca de nuestra meta, porque tendríamos todavía que componer o abstraer un solo relato partiendo de

[1] Algunas de estas divinidades tenían su correlato animal, *e. g.*, el buho de Atenea (marca distintiva de las monedas atenienses), y el lobo y águina romanos. Compárese con el león británico que es el *contrapposto* de John Bull, el gallo galo que lo es de Marianne, y las águilas austríaca, prusiana, rusa, polaca y norteamericana.

[2] Había, claro está, variaciones en este uso. Por ejemplo, la monarquía constitucional de Macedonia se representaba uniendo el nombre de la comunidad con el del monarca reinante, como en "el rey Antígono y los macedones" (véase Tarn, W. W.: *Hellenistic Civilisation* (Londres 1927, Arnold), pág. 44). Por otro lado, la designación oficial del Estado romano, "Senatus Populusque Romanus", que sustituye, simplemente, con los nombres de dos instituciones componentes, el de la institución que juntas componen, está más cerca de nuestra práctica occidental moderna que la práctica corriente del mundo helénico.

[3] Estos dos usos helénicos tenían sus correlatos en nuestra Sociedad Occidental de la Edad Media, en que los Estados se presentaban a veces en guisa de Santos (*e. g.* San Marcos de Venecia con su león alado, San Dionisio de Francia, San Jorge de Inglaterra, San Pedro de la Santa Sede) y a veces como encarnados en sus soberanos reinantes, bajo sus títulos territoriales (*e. g.*, "Francia" queriendo decir "el rey de Francia" en Shakespeare —uso que todavía sobrevive en Inglaterra en las firmas de los obispos, que sustituyen su nombre personal con el título territorial de su obispado, y de los pares, cuando sus nombres personales son reemplazados por nombres de lugar de sus títulos).

[4] No resuelve el problema de las instituciones, tal como la teoría de Evémero de que los dioses olímpicos eran seres humanos deificados no resuelve el problema de la religión.

[5] Este problema de la relación entre una sociedad y los serés humanos individuales que son sus "miembros" se discute ulteriormente en III. C (II), tomo 3, *infra.*

los varios millares de relatos diferentes que se habrían acumulado. Ésta es una hazaña que nuestras mentes, tales como son, podrían llevar a cabo sólo intuitivamente, y, en ese último paso, el salto en el vacío sería exactamente tan grande como el salto intuitivo que damos cuando tomamos como trampolín no ya el nombre colectivo Λακεδαιμόνιοι sino el nombre de la diosa tutelar del Estado lacedemonio, Ἀθάνα Χαλκίοικος. Parece más sensato que admitamos que está al presente más allá de nuestra capacidad intelectual expresar las realidades de las instituciones en términos directos; que podemos presentar las instituciones sólo gracias al medio de ficciones que representan erróneamente las realidades que sustituyen; que lo más que podemos esperar es hacernos cargo constantemente de un defecto aberrante que no podemos evitar; y que tendremos mayor probabilidad de no olvidar hacernos cargo de aquello cuando las ficciones que empleemos sean de forma menos realista.[1]

Otra esfera en que los historiadores se ven compelidos a recurrir a la ficción es la presentación del operar del sentimiento y la opinión pública; y aquí, una vez más, cuanto más francos son consigo mismos, tanto mejor les va. En esta esfera ninguna escuela histórica ha tenido tanto éxito como la helénica, cuyos historiadores no temían retener el artificio de oraciones y diálogos ficticios y sacar partido de él —artificio que había sido llevado a la perfección en las epopeyas homéricas, que fueron el vehículo literario de la mitología helénica y el progenitor común de la literatura histórica y la literatura dramática griegas—. Los pasajes de la obra de Tucídides que intentan reproducir los debates en Esparta y Atenas en 432 a. de C. en vísperas del estallido de la guerra del Peloponeso, o el debate en Atenas en 427 sobre el castigo de los mitilenses, o el diálogo en Melos en 416 a. de C. entre los parlamentarios de la fuerza expedicionaria ateniense y los notables de Melos, no son solamente obras maestras literarias; presentan también el juego del sentimiento y la opinión en manera más iluminadora, y con mayor hondura psicológica, que lo logrado jamás por ningún otro expediente. Nuestros historiadores occidentales modernos, que rechazan con desprecio ese método de presentación estética y psicológicamente valioso, en nombre de la "ciencia" y la "realidad", se engañan a sí mismos si suponen que su propio subterfugio de las "fotografías compuestas" —producidas mecánicamente por la compresión de diez mil recortes de periódicos— es menos ficticia por el hecho de ser estética y psicológicamente insípida. Resulta ociosa su protesta de que los documentos estatales, los debates parlamentarios, los artículos de fondo, las cartas al Director, la correspondencia privada, los diarios

[1] Si esta conclusión es acertada, es lástima que nuestra Sociedad Occidental haya degradado las divinidades representativas del uso helénico y los Santos representativos del uso occidental medieval hasta hacerlos caricaturas. Nuestra consciencia de que John Bull, Marianne, el Tío Sam, el Hermano Jonatán y demás son no sólo ficciones, sino, además, ficciones que no tomamos en serio, nos lleva insidiosamente a suponer que las ficciones que tomamos en serio —Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, etc.— son no ya meras ficciones sino realidades.

y otras materias que han elaborado en sus síntesis son los *ipsissima verba* de las gentes que, en cada ocasión, formaron la opinión pública y decidieron la política pública. La pregunta sigue en pie: "¿Cómo llegó a formarse la composición final de esas fuerzas?" Y esta pregunta no puede contestarse, ni eludirse, sustituyendo con una narración presentada en nombre del historiador las oraciones y diálogos puestos en boca de sus personajes. Su *oratio obliqua* no resulta más objetiva que la *oratio recta* de Tucídides. Sólo tenderá más, por su apariencia especiosa de realidad, a engañar al lector, y al mismo escritor.

Por último, cabe que reparemos en ciertas obras literarias que conciernen a los asuntos públicos en las historias de las civilizaciones, y que por esta razón pueden ser clasificadas sólo como históricas, aunque se emplee a lo largo de ellas la técnica de la "ficción", de modo que esas obras son indistinguibles en su forma de otros dramas y novelas. Obras tales son *Los Persas* de Esquilo, *The Dynasts* [1] de Thomas Hardy, *Jew Süss* de Feuchtwanger,[2] y *John Brown's Body* [3] de Benet.[4]

Y baste con esto en cuanto al recurso a la ficción en "Historia". Por lo que toca a su apelación a leyes científicas, cabe recordar a nuestros historiadores occidentales que han tomado últimamente a su servicio a cierto número de ciencias ancilares que formulan leyes generales no ya sobre las sociedades primitivas que son el campo de la antropología, sino sobre las civilizaciones. Tales ciencias son la economía política,[5] la teoría política, la crítica artística y literaria.[6] Nuestros historiadores tienden a enorgullecerse de que la recluta de estos auxiliares científicos es el mayor avance hecho por el estudio de la historia en los últimos tiempos; y podemos aventurarnos a concordar con ellos sobre el punto sin exponernos por eso a que se nos acuse de incoherentes; ya que si bien los hemos criticado al comienzo de este Estudio [7] por haber intentado aplicar la técnica de la ciencia fuera de su campo, nunca nos hemos opuesto a que empleen las ciencias en función ancilar

[1] [*Los Dinastas.*]

[2] [*El Judío Süss.*]

[3] [*El Cuerpo de John Brown.*]

[4] *La Guerra y la Paz* de Tolstoi no entra, tomada en conjunto, en esta categoría. Contiene, sí, claro está, ciertos elementos de historiografía —por ejemplo, la tesis, sobre la que insiste el autor, de que los jefes militares son instrumentos pasivos que registran los hechos sin determinarlos, y también la comparación, quizá tediosamente repetida, de la *Grande Armée* en retirada con una bestia herida—. En lo esencial, empero, *La Guerra y la Paz* es una verdadera novela en el sentido corriente, en la medida en que se ocupa ante todo de las relaciones personales entre seres humanos.

[5] El *Homo economicus* de los economistas "clásicos", contra el que peleó Ruskin, es un personaje ficticio empleado como maniquí sobre el cual lucen en la forma más ventajosa las "leyes económicas".

[6] Hay también otra ciencia ancilar —la ética— cuyos servicios han considerado indispensables los historiadores siempre y en todas partes.

[7] En la Parte I. A, *supra.*

como hachadoras de madera y extractores de agua.[1] A los israelitas, a quienes se prohibió que adoptaran las prácticas del pagano, se les permitió que esclavizaran a los gabaonitas y saquearan a los egipcios; y, parejamente, para nosotros los historiadores, en la arena intelectual, *fas est et ab hoste doceri*.[2]

Los hechos de la vida humana que la "Historia" deja a un lado porque no son harina de su costal son de dos clases. En primer lugar, están los hechos relativos a las sociedades primitivas, que constituyen el campo de la antropología —por ejemplo, los hechos presentados en *La Rama Dorada* de Frazer—. En segundo lugar, están todos los hechos relativos a las vidas privadas de los seres humanos, sea que quepa a éstos ser miembros de sociedades primitivas o de sociedades en proceso de civilización [3] —por ejemplo, los hechos presentados en las *Confesiones* de San Agustín y de Juan Jacobo Rousseau, en los *Soliloquios* de Marco Aurelio Antonino, en la *Apología* de John Henry Newman, en la *Autobiografía* de John Stuart Mill, la *Vida de San Francisco de Asís* de Paul Sabatier y la *Vida de la Reina Victoria* de Lytton Strachey.

La distinción entre esos hechos biográficos y los hechos que caen dentro de la "Historia" tiende a quedar oscurecida porque las personas cuyas vidas privadas llegan a ser registradas tienden a ser personas que han vivido, igualmente, vidas públicas —es decir, personas en que se han encarnado instituciones, movimientos o ideas y que han servido como vehículos de sucesos "históricos"—. San Agustín, San Francisco y el cardenal Newman han dejado, todos, su huella en la historia de la Iglesia cristiana. Marco Aurelio y la reina Victoria no sólo fueron seres humanos sino también "jefes de Estado"; las ideas de Rousseau se contaron entre las fuerzas espirituales que sacaron a nuestra Sociedad Occidental de la llamada Edad "Moderna" para hacerla pasar

[1] *Cf.* Josué IX, 21-3. [*N. del T.*]

[2] Ovidio: *Metamorfosis*, Libro IV, v. 428. Esta posición puede ser defendida, caso que lo necesite, apelando a otra autoridad clásica:

"LA ATERRADORA DIFUSIÓN DEL BUEN GUSTO"

"Con detestar tanto los chistes, Sir Pompey Bedell tiene un odio aún mayor a la naturaleza, la poesía y el arte, que ha decidido identificar con Postlethwaite, Maudle y Cía.; y las imitaciones naturales de esos caballeros hechas por Grigsby —caballeros a quienes, dicho sea de paso, Sir Pompey no ha visto jamás— le han resultado tan placenteras que determina honrar a nuestro gracioso amigo con una visita.

"*Sir Pompey* (escandalizado): '¿Qué es esto, Sr. Grigsby? ¿Es este cuarto realmente suyo? ¡Con un *Rodapié*! — ¡y un *Papel Artístico* sobre la pared! — ¡y un *Guardafuegos de Bronce*! — y, ¡Santo Cielo!, ¡un *Ramo de Lirios en un Búcaro Azul*'!

"*Grigsby:* 'No son para el *Almuerzo*, Sir Pompey; sólo están aquí para olerlos y mirarlos, le aseguro a usted. ¡Permítame ofrecerle uno!'

"*Sir Pompey:* '¡Jamás!, Sr. Grigsby.'" *Punch*, 19 de marzo de 1881. [*Punch* es, se recordará, la gran revista humorística inglesa. — *N. del T.*]

[3] Naturalmente, la gran mayoría de las vidas privadas que llegan a recogerse en registro alguno son las vidas de miembros de sociedades que pertenecen a la última clase. Los registros de las vidas de salvajes y bárbaros son raros, y los que existen son en su mayor parte endebles y superficiales.

a la Edad "Postmoderna" en que vivimos hoy.[1] Las vidas de personas tales resultan interesantes para sus congéneres tanto por razón de su significado "histórico" accidental como en virtud de su significado humano intrínseco. De ahí que la inmensa mayoría de las biografías sean híbridos literarios en que los hechos significativos de una vida privada quedan recubiertos en el retrato, o incluso son desalojados del cuadro, por la masa de asuntos públicos con que les toca estar mezclados. Esta es tal vez la razón de que las biografías sean raramente buenas obras de arte; ya que las vidas privadas no son los ejes sobre los que giran los asuntos públicos o los puntos de vista desde los cuales pueden verse en su justa proporción, por eminentes que sean quienes las han vivido.[2]

Hacer de la biografía un asidero para la Historia es un error de método tan grande como hacer del registro de los asuntos históricos una ocasión para ilustrar los puntos de interés humano en las vidas privadas. Ambas son falsas rutas; pero el reclamo de la biografía histórica extravía a más escritores que el de la historia biográfica. La *Vida de la Reina Victoria* de Lytton Strachey es un raro y notable ejemplo de obra de arte en que se ha evitado ese giro errado. El autor desentraña la vida de Victoria de la historia de la edad victoriana y pasa por alto los asuntos públicos, excepto en la medida en que éstos arrojan alguna luz sobre la personalidad de la mujer en quien se ocupa. Esta claridad de visión y sentido de la forma es menos rara en las autobiografías. El supremo ejemplo de la desvinculación de una vida privada y otra pública son los *Soliloquios* del emperador Marco Aurelio —libro del que no se saca ninguna harina para el costal de los historiadores del Imperio Romano,[3] pero que tiene un interés humano tan hondo y permanente, que el libro es leído hasta hoy por innumerables gentes para quienes el Imperio Romano no es más que un nombre.

Cuando nos volvemos de la "Historia" a la antropología hallamos que, también aquí, la equivalencia corriente se desvanece. La antropología no presenta en realidad las leyes, todas las leyes, y sólo las leyes que rigen la vida de las sociedades primitivas. Además de formular leyes, comprueba hechos y apela a ficciones; y, por otra parte, hay ciertas leyes que deja a un lado porque no son harina de su costal. A decir verdad, la antropología comienza apenas, en nuestra generación, a surgir del estadio preliminar de hallazgo de hechos (estadio por el que tiene que pasar toda ciencia en su infancia) para llegar al

[1] Para la transición entre esas dos edades, véase págs. 23 y 197-8, *supra*.

[2] Este punto lo realza claramente Eduard Meyer en su "Zur Theorie und Methodik der Geschichte" (*Kleine Schriften* (Halle 1910, Niemeyer), pág. 66).

[3] Esta es quizás una afirmación demasiado categórica; ya que aunque las *Meditaciones* no rinden ningún elemento de información sobre la administración del Imperio Romano o la política del gobierno romano durante el reinado de Marco Aurelio, hay ya un significado histórico en el mero hecho de que un "rey filósofo" haya ocupado la más alta posición del Imperio Romano en esa época (véase la Parte III. A, tomo 3, *infra*).

estadio de usar los "datos" que ha acopiado como base para elucidar y formular las leyes que los antropólogos consideran como su objetivo. Parejamente, una vez más, la antropología luce sus leyes acomodándolas sobre un maniquí llamado "hombre primitivo", que es un personaje ficticio de la misma hechura que el *Homo economicus*. Al mismo tiempo, no se sirve de las leyes de la economía política y las demás ciencias ancilares de la "Historia", porque esas leyes no se aplican al "hombre primitivo", sino a la humanidad en proceso de civilización.

Por último, tampoco el teatro y la novela presentan ficciones, ficciones completas, y sólo ficciones, referentes a las relaciones personales entre los seres humanos. Además de ficciones, presentan hechos y leyes, y hay algunas ficciones que no caen dentro de su campo.

Hemos observado ya que el teatro y la novela provienen de la mitología, que es igualmente la fuente de la "Historia", y que en la mitología queda sin trazar la distinción entre hechos y ficciones. Hemos notado también que el teatro y la Historia helénicos tenían un padre literario común en la epopeya homérica, que fué el vehículo literario de la mitología helénica; y cuando examinamos los argumentos de las primeras obras dramáticas conocidas hallamos que están tomados de éste o aquel incidente o situación del ciclo épico.[1] Similarmente, los "misterios" en que surgió por vez primera nuestro teatro occidental tomaron sus tramas de los Evangelios, y de las leyendas de Cristo y los Santos, que pueden ser consideradas como el ciclo épico situado en el trasfondo de nuestra historia occidental.[2] Así, por igual en las tragedias griegas y en los "misterios" occidentales, las tramas

[1] Esquilo, en un famoso epigrama, describe sus dramas como "tajadas de los opulentos banquetes de Homero". (Τάς αὐτοῦ τραγῳδίας τεμάχη εἶναι ἔλεγε τῶν Ὁμήρου μεγάλων δείπνων: Ateneo, Libro VIII, 347*e*.)

[2] El germen de este ciclo épico de leyenda cristiana fué trasmitido a nuestra Sociedad Occidental por el proletariado interno de la sociedad "paterna", mientras que el germen de la épica homérica fué trasmitido a la Sociedad Helénica por el proletariado externo de la sociedad más antigua con la que tenía parentesco la Helénica. Esta diferencia en el origen de las dos épicas se relaciona con la diferencia (estudiada en I. C (I) (b), en págs. 119-25, *supra*) en los orígenes de la religión occidental y la helénica, que difirieron parejamente en derivar respectivamente del proletariado interno y externo de la sociedad anterior. Los bárbaros que invadieron las provincias del Imperio Romano que a su tiempo llegaron a ser el hogar de nuestra Sociedad Occidental, produjeron, sí, claro está, una épica, pero ella no es la madre de nuestra literatura occidental, porque encontró una muerte prematura y no dejó descendencia. La tradición épica cristiana conquistó la poesía teutónica cuando el paganismo teutón fué conquistado por la Iglesia; y la victoria literaria, así como la religiosa, fué tan completa, que la leyenda cristiana tomó posesión de la forma épica bárbara antes de tirarla al montón de desechos. En la versión inglesa de la épica teutónica, a la que cae en suerte ser la mejor conservada, el cantar de Beowulf fué seguido, antes de que el *genre* se extinguiera, por el cantar del *Heliand* (el Salvador). Sobre esto, véase Ker, W. P.: *Epic and Romance* (Londres 1922, Macmillan), págs. 27-9 y 90, y Bridges, Robert: *The Testament of Beauty* (Oxford, 1929, Clarendon Press), Libro III, vs. 534-81. Véase ulteriormente II. D (VII), tomo 2, *infra*.

pertenecieron originariamente a un reino donde la pregunta "¿es esto hecho o ficción?" no se formulaba; y aunque nuestro teatro occidental se dió prisa por salir de este Edén,[1] la tragedia griega no tuvo inconveniente en quedar dentro de sus límites hasta el fin.[2]

Además, incluso en una atmósfera mental en la que se tiene consciencia de la distinción entre hechos y ficciones, el drama y la novela nunca pueden prescindir completamente de los hechos o emplear exclusivamente la técnica de la ficción. Cuando llamamos a una obra literaria "obra de ficción", sólo queremos decir con ello que sus personajes no podrían ser identificados con ninguna persona de carne y hueso, ni tampoco sus incidentes y escenas con cualesquiera hechos y situaciones que hayan ocurrido realmente. De hecho, queremos decir que esa obra tiene un primer plano personal ficticio; y si no mencionamos que el segundo plano está compuesto de hechos sociales auténticos, ello es, sencillamente, porque eso parece tan obvio que lo damos por sentado. Naturalmente, si tanto el segundo como el primer plano estuvieran construídos con material ficticio,[3] la obra carecería de sentido. No expresaría ninguna imagen inteligible o sensible de la vida humana, y no haría llamado alguno, por tanto, sea al entendimiento, sea a las emociones de los lectores o espectadores.[4]

La estrechez de los límites dentro de los que, en las llamadas "obras de ficción", cabe emplear con éxito la técnica de la ficción, puede medirse considerando el género representado por los *Viajes de Gulliver*, o por las fantasías de Julio Verne, Edgar Allan Poe o H. G. Wells. Estos autores, dueños todos de un fino tacto literario, no intentan el

[1] En la versión inglesa del teatro occidental las tramas se habían diferenciado, ya en la edad isabelina, en una clase ficticia y otra histórica. La división entre esas dos clases corresponde aproximadamente a la división entre comedia y tragedia.

[2] Por otra parte, la comedia griega reaccionó ante la influencia del suelo ateniense en que el teatro griego tenía sus raíces. La "comedia vieja" aprendió a tomar sus tramas de la historia contemporánea mofándose de acontecimientos públicos y caricaturizando a hombres públicos. La "comedia nueva" devino una comedia de costumbres que describía las relaciones personales de la vida privada.

[3] Incluso un primer plano ficticio debe ser plausible: esto es, no debe estar en flagrante contradicción con hechos obvios del contorno social real de la trama ficticia. Aristóteles trata este punto en la *Poética* (1460*a*): Διδάσκε δὲ μάλιστα Ὅμηρος καὶ τοὺς ἄλλους ψεύδη λέγειν ὡς δεῖ .... προαιρεῖσθαί τε δεῖ ἀδύνατα εἰκότα μᾶλλον ἢ δυνατὰ ἀπίθανα, τούς τε λόγους μὴ συνίστασθαι ἐκ μερῶν ἀλόγων, ἀλλὰ μάλιστα μὲν μεδὲν ἔχειν ἄλογον, εἰ δὲ μή, ἔξω τοῦ μυθεύματος. "Homero es el gran maestro en el arte de decir falsedades en la forma más verosímil... De él aprende uno a preferir lo que es imposible pero plausible a lo que es posible pero increíble, y a no construir obras literarias con elementos irracionales, sino, en lo posible, a evitar lo irracional por entero y, en todo caso, a mantenerlo fuera de la trama de la obra."

[4] Ésta es la razón por la que resulta difícil lograr éxito al escribir dramas y novelas "históricos", *i. e.*, dramas y novelas en que el trasfondo social no es el del escritor o el del público para el que está escribiendo. El esfuerzo por resucitar un trasfondo social ajeno casi siempre produce efectos que parecen ya falsos ya forzados. La razón de ello es que los hechos sociales, cuando se los presenta como marco para relaciones personales, deben ser dibujados con un toque que sea a la vez liviano y seguro; y este toque es difícil de lograr, salvo cuando el artista está retratando hechos sociales de los que tiene conocimiento íntimo de primera mano.

desatino de escribir ficción ciento por ciento. El *tour de force* que se han propuesto llevar a cabo es sustituir los hechos por la ficción sólo en uno o dos puntos del trasfondo de sus relatos. Swift cambia el tamaño de los cuerpos humanos en tanto que deja la naturaleza humana tal como es en todos los demás respectos. Verne, Poe y Wells exageran —o en algunos casos meramente anticipan unos pocos años— las realizaciones de nuestra moderna ciencia física occidental en sus aplicaciones prácticas. Con una metáfora numérica, podría decirse que mientras que el elemento ficticio en las "obras de ficción" ordinarias se restringe al primer plano y asciende, digamos, al diez por ciento del total, estos osados escritores, en sus *tours de force*, han elevado el tanto por ciento de diez a doce al poner unos pocos adarmes de ficción en el trasfondo. Y no se crea que les ha sido fácil alejarse esa insignificancia de los tantos por ciento ordinarios. A fin de hacer plausibles sus pocos adarmes de ficción del trasfondo, han debido ejercer al máximo todo su poder literario dando toques adicionales de realismo a la parte del trasfondo (que es aún la mayor parte) que construyen con hechos sociales reales en la forma usual. Este artificio nunca se emplea con éxito salvo por escritores de infrecuente habilidad. Lo difícil que resulta da la medida del grado en que es indispensable el empleo de hechos en las "obras de ficción".

Además, hay ciertas obras literarias —biografías y autobiografías— que se limitan a registrar hechos, sin absolutamente ningún elemento ficticio, pero que no son "Historia". Ahora cabe ver cuáles son las afinidades de esta literatura biográfica. A pesar de ser enteramente no-ficticia, se coloca claramente en la misma categoría literaria que el teatro y la novela porque, como éstos, su asunto son las relaciones personales de seres humanos. Este es el reverso de un hecho del que ya nos hemos hecho cargo, a saber, que ciertas obras literarias, tales como *Los Persas, The Dynasts, John Brown's Body* o *Jew Süss*, que son por su forma "obras de ficción", caen bajo la categoría de "Historia", porque tienen como tema no ya relaciones personales de los seres humanos, sino los asuntos públicos.

Por último, aun si no acompañamos a Aristóteles para ir con él hasta decir que la poesía (queriendo significar con ello la poesía dramática) "presenta generalidades", en contraste con la "Historia", que "presenta meramente cosas particulares",[1] cabe declarar sin temor de que se nos contradiga, en esta edad de "obras dramáticas de problemas" y de "novelas de problemas", que a nuestros dramaturgos y novelistas no les son indiferentes las "leyes" de la ciencia de la ética; y, si se nos desafía a ello, podemos traer como testigos a Esquilo y Sófocles y Eurípides, para que depongan a nuestro favor a la par de Henrik Ibsen y Bernard Shaw. Ya hemos tropezado con la ética entre las ciencias ancilares que los historiadores han tomado a su servicio; de

[1] Aristóteles, *Poética*, 1451*b*, citado en n. 2, pág. 479, *supra*.

modo que hallamos a esta ciencia versátil sirviendo a dos amos, de los que ninguno es hombre de ciencia él mismo.

En cuanto a las ficciones que no entran dentro del campo del drama y la novela, ellas son, claro está, las ficciones que hemos hallado en uso entre los historiadores y antropólogos. Al haberlas examinado más arriba, no tenemos por qué recapitularlas aquí.

Nuestra revista ha refutado quizás suficientemente la exactitud de las igualaciones corrientes entre el empleo de ciertas técnicas literarias y el estudio de ciertos fenómenos de la vida humana. Cada una de las tres técnicas —la comprobación y registro de "hechos", la elucidación y formulación de "leyes", y la creación de "ficciones"— es empleada en su momento por cada uno de los tres estudios: el estudio de la vida social en las civilizaciones al que se llama vulgarmente "Historia"; el estudio de la vida social en las sociedades primitivas que es el campo de la antropología; y el estudio de las relaciones personales en la rama de la literatura que comprende dramas, novelas y biografías. Esto muestra que nada puede haber en la naturaleza misma de los estudios o de las técnicas que iguale a uno de los estudios con una de las técnicas *a priori*. Pero este resultado negativo de nuestra revista no elimina el problema; ya que, aunque las igualaciones corrientes no se aplican en términos absolutos, sí lo hacen en general. Cada estudio tiende realmente a emplear una de las tres técnicas más frecuentemente, más efectivamente o más característicamente que cualquiera de las otras dos; y aunque en cada caso podemos señalar ocasiones en que emplea también las otras dos, estas ocasiones son aún la excepción y no la regla. De esta suerte las igualaciones corrientes, aunque no exactas, se aproximan realmente a la verdad; y, claro está, si no se justificaran en la mayoría de los casos, apenas podría haber nacido el error popular de suponer que su validez es absoluta. Nuestro problema sigue sin resolver hasta que hayamos explicado las igualaciones en la medida en que son válidas.

Si, con esto *in mente,* examinados ahora de nuevo las tres técnicas, podremos observar una diferencia entre ellas que no hemos notado todavía; entre otros rasgos, las distingue su capacidad respectiva para operar con "datos" en cantidades diferentes. La comprobación y registro de hechos particulares es todo lo que es posible o necesario en un campo de estudio donde los "datos" resultan ser pocos; la elucidación y formulación de leyes generales es tanto posible como necesaria donde los "datos" son demasiado numerosos para tabularlos, pero no demasiado numerosos para pasarles revista. La forma de creación y expresión artísticas conocida por "ficción" es la única técnica que puede emplearse o que vale la pena emplear donde los "datos" son innumerables.

Aquí, entre las tres técnicas, tenemos una diferencia intrínseca de orden cuantitativo. Las técnicas difieren intrínsecamente una de otra en su utilidad para tratar cantidades diferentes de "datos". ¿Podemos

distinguir alguna diferencia correspondiente en las cantidades de los "datos" que se presentan realmente en los campos respectivos de nuestros tres estudios?

Para comenzar con el estudio de las relaciones personales que es el campo de dramas, novelas y biografías, cabe ver al punto que quienes estudian la vida humana en ese campo se ven frente a innumerables casos de ciertas experiencias universalmente familiares: por ejemplo, la experiencia del matrimonio, que es el tema constante de la comedia ática, y la experiencia de la muerte, que es el tema constante de la tragedia ática.[1] Al tratar experiencias tales como éstas, un registro exhaustivo de los hechos es por entero imposible; y un registro de casos particulares ocurridos realmente merece raramente la pena, porque lo probable es que un caso determinado único no contenga nada más allá de lo que todo el mundo ya siente y conoce sobre esa experiencia gracias a su propia vida personal, y que, por tanto, carezca de todo significado especial, sea emotivo o psicológico. Ésta es otra manera de decir que será tan común y banal, que destacarlo de la legión de "datos" de que se dispone parecería arbitrario, y tomar nota de él parecería un empleo errado de energía. Sucede, claro está, a veces, que ciertos casos reales de aquellas experiencias tienen valor y significación tal como ocurren. Las experiencias registradas en las biografías y autobiografías citadas más arriba son ejemplos de ello. Con todo, si reflexionamos en lo infinitesimal que es el número de casos reales que han sido hallados dignos de registro, en comparación con el número de aquéllos a los que se permite constantemente que desaparezcan en el olvido, caemos en la cuenta de que el accidente se da tan raramente como para ser casi prescindible. Parejamente, todas las "leyes" que pudieran razonablemente formularse sobre experiencias que vuelven a vivirse con tanta frecuencia, y que son, por tanto, tan familiares, como éstas, parecerían intolerablemente triviales o intolerablemente toscas. En tales circunstancias, los "datos" no pueden por lo general ser expresados de modo significativo, incluso inteligible, salvo en alguna suerte de notación que dé una intuición de lo infinito en términos finitos o (en el lenguaje de la filosofía helénica) ponga un πέρας a un ἄπειρον. Y ésta es la virtud de los personajes ficticios y situaciones y sucesos ficticios que ocupan el primer plano de las "obras de ficción" y dan a esta categoría de la literatura su nombre convencional. Cabe considerarlos, bajo cierto aspecto, como notaciones para expresar intuitivamente ciertos fenómenos de la vida humana a los que toca repetirse con tanta frecuencia y ser tan familiares que su significado se destila hasta llegar a sutilezas y matices que, salvo en raros casos, sólo pueden captarse por la intuición.[2]

[1] Para este análisis de los dos *genres* del drama ático, véase Murray, Gilbert: *The Classical Tradition in Poetry* (Londres 1927, Milford), págs. 52-5.

[2] Queda a la vista que los nombres ficticios con los que historiadores y antropólogos designan las instituciones, y el lenguaje antropomórfico con que describen su operar (véanse págs. 480-5 y 487, *supra*), son notaciones de la misma especie que

Una vez hallada, en términos cuantitativos, a lo menos una explicación parcial del hecho empírico de que en el estudio de las relaciones personales entre seres humanos se emplee usualmente, aunque no exclusivamente, la técnica conocida por "ficción", veamos si cabe hallar explicaciones similares, aunque fueran sólo parciales, del empleo usual, si bien no exclusivo, de la técnica formuladora de leyes en el estudio de las sociedades primitivas, y de la técnica buscadora de hechos en el estudio de las civilizaciones.

El primer punto que debe observarse es que estos otros estudios tienen que ver, parejamente, con relaciones humanas, pero no con relaciones del tipo personal bien conocido que cae dentro de la experiencia directa de todo hombre, mujer y niño casi desde el momento del nacimiento.[1] Las relaciones sociales de los seres humanos se extienden más allá del alcance más lejano posible de los contactos personales,[2] y estas relaciones impersonales [3] se mantienen por medio de mecanis-

---

las ficciones de las "obras de ficción" y que, en los tres géneros, este artificio se emplea en circunstancias similares. El operar de cualquiera institución determinada importa en realidad el resultado de las conductas individuales de cada uno de los centenares o millares de seres humanos a quienes esa institución mantiene en una interrelación impersonal. El resultado de esas innumerables conductas individuales no puede ser aprehendido por las mentes humanas, tales como son, excepto intuitivamente; y una intuición de lo infinitesimal o de lo infinito en términos finitos sólo puede expresarse usando la notación llamada "ficción". De ahí que, cuando lo exijan las circunstancias, se recurra a esta técnica en nuestros tres estudios de la vida.

[1] Al cabo del primer mes el niño distingue a su madre o nodriza de los demás seres humanos.

[2] Ello es cierto de las relaciones sociales tanto en las sociedades primitivas como en las civilizaciones. Esta verdad es quizás más prontamente evidente en la dimensión temporal que en la del espacio. En toda sociedad en casi todos los momentos de su existencia la mayoría de sus miembros han muerto ya (tal como lo reconoce la fórmula de las inscripciones funerarias romanas: "Migravit ad plures"). Si pensamos la relación temporal en generaciones, nos percatamos de que apenas llegan a existir relaciones personales efectivas en el tiempo entre individuos más alejados entre sí unos de otros que lo que lo están abuelos y nietos, en tanto que pueden existir relaciones institucionales entre individuos cuyas vidas están separadas por intervalos de siglos o aun milenios. En las sociedades primitivas los "antepasados", cuyo prestigio es la sanción del uso social, comprenden mucho más generaciones pasadas que la primera con que se haya solapado en algún momento dado el lapso vital de cualquier miembro viviente de la sociedad. En las civilizaciones, la extensión posible de las relaciones institucionales en la dimensión temporal es mucho más larga. Hay millones de miembros de nuestra Sociedad Occidental vivientes hoy en 1933 que están en relaciones tales con Abraham Lincoln o John Wesley o San Francisco de Asís o San Pablo. En realidad, las relaciones sociales se distinguen de las relaciones personales en su ser cuatridimensionales. (Las relaciones personales no pueden surgir exclusivamente en la dimensión temporal, y a decir verdad no pueden subsistir en ella exclusivamente, excepto en la medida en que puede influir sobre las personas el recuerdo de los contemporáneos que han muerto antes que ellas.)

[3] Llamar a las relaciones institucionales "impersonales" es enunciar un hecho que no lleva consigo implicación alguna. En particular, su impersonalidad no implica que estas relaciones sean menos importantes que las personales o menos compulsivas. En la Sociedad Occidental de nuestra generación, el número de seres humanos que han sido llamados (y que han respondido al llamado) a sacrificar la vida por las instituciones llamadas Estados, es considerablemente mayor que el número de aquéllos

mos sociales llamados instituciones. Sin instituciones, las sociedades no podrían existir. A decir verdad, las sociedades mismas son sencillamente instituciones del orden más alto, a saber, es decir, instituciones que comprehenden a otras sin ser comprehendidas por ellas.[1] El estudio de las sociedades y el estudio de las relaciones institucionales son una y la misma cosa.[2]

Podemos ver al momento que la cantidad de "datos" con que se enfrenta quien estudia las relaciones institucionales es mucho menor que aquélla que confronta a quienes estudian las relaciones personales.

---

que han sido llamados a hacer el mismo supremo sacrificio por sus parientes o amigos. Parejamente, la significación espiritual e intensidad emotiva de las relaciones de un hombre con sus padres o mujer o hijos puede ser sobrepasada grandemente por su devoción a John Wesley, si es un metodista devoto, a San Francisco si es un católico devoto, a Jorge Washington si es un patriótico ciudadano de los Estados Unidos, o a Juan Sebastián Bach si es un músico entusiasta. Estos ejemplos muestran que, al paso que las relaciones institucionales son verdaderamente "impersonales", no son en sentido alguno "irreales". A decir verdad, son el elemento de la vida humana en virtud del cual hemos aceptado la definición del hombre como "animal social". (Véase la cita de Aristóteles en pág. 200, n. 3, *supra.*)

Al mismo tiempo, no debemos dejarnos deslizar hacia el error de suponer que las relaciones institucionales y las personales cubren, entre ellas, todo el campo de la experiencia humana. Hay ciertas experiencias humanas que no toman la forma de relaciones de especie alguna con otros seres humanos —por ejemplo, experiencias tales como las de la religión mística o la percepción *(Anschauung)* estética o la aprehensión matemática (a la que consideraba Platón el único placer perfecto en esta vida).

Cabe notar, empero, que los místicos y artistas y matemáticos son rara vez tan divina o tan bestialmente asociales como para darse por satisfechos con guardar sus experiencias para sí mismos. Por lo general, sienten un impulso por comunicar su experiencia individual, y este impulso propende a ser fuerte en el mismo grado en que es intensa la experiencia que es su objeto. "Fuego vine a poner en la tierra: ¿Y qué quiero sino que arda? Con bautismo es menester que yo sea bautizado: ¿Y cómo me angustio hasta que se cumpla?" (Lucas XII, 49-50). Cuando los intentos por comunicar las experiencias religiosas individuales cobran la forma de las instituciones llamadas iglesias, llaman enredos a la puerta; y con todo, como veremos en punto posterior de este Estudio (en III. C (II), tomo 3, *infra*), está en la naturaleza de la experiencia mística el descargarse en acción —hasta tal punto que un misticismo que se queda en el éxtasis, sin proseguir para recorrer el penoso pero creador camino del retorno al mundo del que antes se retiró el místico, confiesa virtualmente con ello que es un misticismo *manqué*—. A decir verdad, el origen y fuente misma de la creación en las cosas sociales es esa experiencia no-social del éxtasis religioso o estético intelectual que el movimiento psicológico de "retiro-y-retorno" permite alcanzar a algunas raras almas. De esta suerte, si bien es cierto que hay ciertas experiencias humanas que no cobran la forma de relaciones con otros seres humanos, no puede decirse que esas experiencias no-sociales no tengan nada que ver con la vida social. Por el contrario, estas experiencias no-sociales son socialmente creadoras por lo mismo que son individualmente intensas; y es su poderoso efecto social lo que les da parte —aunque, claro está, sólo parte— de la importancia que poseen, según se admite universalmente.

[1] Esto es una mera afirmación en términos objetivos de la proposición de que las sociedades son los "campos inteligibles de estudio". (Véase la Parte I. A, y pág. 481, *supra.*)

[2] Para la naturaleza de estas relaciones institucionales, véase ulteriormente III. C (II) (a), tomo 3, *infra.*

Esto se sigue directamente de los dos puntos de nuestra definición de las relaciones institucionales: primero, que son relaciones con un alcance más amplio que los contactos personales, y segundo, que se mantienen por medio de mecanismos sociales (a diferencia de las relaciones personales, que se mantienen ellas mismas por sí solas). Podemos ver además que la cantidad de relaciones institucionales registradas que atañen al estudio de las sociedades primitivas será considerablemente mayor que la cantidad de las tocantes al estudio de las civilizaciones, en cuanto que el número de las sociedades primitivas vivientes hoy llega a más de 650,[1] mientras que nuestra revista de las civilizaciones tanto vivientes como extintas, no nos ha permitido hasta ahora identificar más de veintiuna de ellas, aun incluyendo en nuestra cuenta los diez representantes de la especie cuyas pretensiones a una existencia distinta y separada pueden disputarse.[2] Ahora bien; seiscientos o setecientos casos de un fenómeno, aun cuando están lejos de requerir el empleo de la técnica conocida por "ficción", son apenas lo suficiente para permitir a los estudiosos que inicien la elucidación y formulación de leyes generales; y éste es, tal como hemos visto, el estadio que la ciencia niña de la antropología ha alcanzado hoy. Por otra parte, los estudiosos de un fenómeno del que sólo se conocen una o dos docenas de casos apenas pueden hacer algo más que tabular los hechos; y éste, tal como hemos visto, es el estadio en que ha quedado hasta ahora la "Historia", en el sentido del estudio de la vida social en las civilizaciones.

A primera vista puede parecer una paradoja afirmar que la cantidad de los "datos" de que disponen los estudiosos de las civilizaciones es inconvenientemente pequeña, cuando se quejan nuestros modernos historiadores occidentales de que los abruma la multitud y la masa de sus materiales. La paradoja se desvanece si recordamos nuestra observación —hecha en un punto anterior de este estudio [3]— de que esa queja nace de una alucinación. Los árboles no dejan ver el bosque a nuestros historiadores; incapaces de distinguir partes de todos, dividen los veintiún "campos inteligibles de estudio", que son los únicos enteros escritos sobre la pizarra, en una innumerable cantidad de diminutas fracciones, y luego se quejan del caos creado por ellos mismos. La legión de hechos por los que creen estar asediados son fantasmas que evoca una refracción patológica de su visión mental. En realidad, los "hechos" íntegros que enfrentan a los investigadores de las civilizaciones no son abrumadoramente numerosos, como los árboles en un bosque o las arenas de la playa o los "hechos" íntegros de las relaciones personales. Por el contrario, son inconvenientemente pocos. En este Estudio, el número conocido de "hechos" del orden más elevado —esto

[1] Véase la pág. 174, *supra.*
[2] Véase I. C (II), *supra.*
[3] Véase la Parte I. A, págs. 25-6 y 28, *supra.*

es, el número conocido de las civilizaciones mismas— asciende hasta la fecha a veintiuno y nada más.

Habiendo así despejado el terreno, cabe que resumamos los resultados de nuestra presente investigación, con carácter de intento al menos, como sigue. Nuestras tres técnicas son intrínsecamente apropiadas para tratar, respectivamente, con cantidades de "datos" de órdenes diversos de magnitud; y sus esferas de aplicación están a lo menos parcialmente determinadas por ese factor cuantitativo, sea cual fuere la naturaleza de los "datos". Por otra parte, las técnicas no tienen campos cualitativos intrínseca y rigorosamente determinados; y las igualaciones corrientes en que se asimila a cada una de las tres técnicas con el estudio de tres especies diferentes de relaciones entre los seres humanos, son, a lo que resulta, inexactas. En cada uno de esos tres estudios se emplean realmente las tres técnicas. Al mismo tiempo, las igualaciones corrientes, aunque inexactas, son válidas por lo general; porque en cada estudio se emplea mayormente una técnica determinada, en tanto que las otras dos desempeñan papeles subordinados. Esto se debe quizás en gran parte a que las cantidades de "datos" con que se enfrentan al presente los investigadores de las tres clases diferentes de relaciones, resultan diferir en orden de magnitud en grados que hacen hoy particularmente adecuada, por razones cuantitativas, para el empleo en uno u otro estudio, a una u otra de las técnicas.

A esta altura podemos observar que la diferencia cuantitativa entre las cantidades de "datos" que se presentan en el campo de cada uno de los tres estudios no está a la par de las diferencias cualitativas entre las naturalezas de las relaciones que son los objetos de estudio y entre las naturalezas de las técnicas empleadas. Las diferencias entre los objetos de estudio y entre las técnicas son intrínsecas, invariables y absolutas; la diferencia entre las cantidades de "datos" es accidental, variable, y relativa al paso del tiempo. En la realidad de las cosas, los casos de todo fenómeno o experiencia tienden a multiplicarse durante el tiempo en que el fenómeno siga apareciendo o la experiencia siga dándose, y los representantes de una especie tienden a multiplicarse mientras la especie continúe existiendo; y, si estos casos y representantes son considerados como "datos" para estudio, es evidente que los "datos" para el estudio de cualquier objeto tenderán, a medida que se multiplican, a recorrer sucesivamente las esferas de aplicación de nuestras tres técnicas en el grado en que el tiempo lo permita. Al comienzo, los "datos" serán siempre tan pocos que la comprobación y registro de hechos particulares será por lo general todo lo que sea posible o necesario; y si el fenómeno deja de aparecer o la experiencia de ser vivida o si la especie se extingue antes de que se haya sobrepasado esa cantidad de "datos", la ocasión para emplear cualquiera de las otras dos técnicas se dará raramente. Si, empero, el tiempo permite que los "datos" se acumulen en una cantidad dema-

siado numerosa para que se la tabule pero no demasiado numerosa para que se le pase revista, entonces se volverá tanto posible como necesario tratar los mismos "datos" —que habrán cambiado meramente en cantidad y no en especie— mediante la elucidación y formulación de leyes generales a través de un procedimiento de estudio comparativo (mientras que la comprobación y registro de hechos particulares retendrán todavía algún valor para ciertos propósitos). Finalmente, si el tiempo respeta el fenómeno o la experiencia o la especie tan largamente que la cantidad de los datos se vuelve innumerable, entonces los investigadores tendrán que recurrir a la técnica de la "ficción"; y las otras dos técnicas se irán haciendo de empleo cada vez menos posible, y al mismo tiempo también valdrá cada vez menos la pena emplearlas.

Es evidente que los "datos" para algunos estudios se acumularán más rápidamente que los "datos" para otros. Por ejemplo, los "datos" para el estudio de las relaciones personales son tan prolíficos que, prácticamente, pueden pasarse por alto los períodos durante los cuales estaban recorriendo las dos esferas de la búsqueda de hechos y la formulación de leyes. En un abrir y cerrar de ojos, esos dos períodos fueron dejados atrás, antes que el hombre hubiera caído en la cuenta de que se había hecho hombre y mucho antes de que hubiera adquirido los medios mentales y materiales para el autoestudio. En realidad, los "datos" para el estudio de las relaciones personales habían entrado ya en la esfera de aplicación de la técnica de la "ficción" antes de que el estudio fuera iniciado o pudiera serlo. Por otra parte, los "datos" para el estudio de las relaciones impersonales que se mantienen mediante las instituciones de las civilizaciones son tan pocos en número que aún no han salido de los límites dentro de los que puede aplicarse la técnica de la búsqueda de hechos.[1]

Hemos alcanzado, por una segunda ruta, la respuesta a la pregunta con que comenzó nuestra presente investigación. Nos pusimos en movimiento, en el capítulo al que se agrega este Anejo, para descubrir si era cierto, como afirmaban nuestros críticos, que todo "hecho" encontrado en el estudio de las civilizaciones era intrínsecamente único y por tanto esencialmente incomparable con todo otro hecho del mismo campo. Hemos comprobado ahora que los verdaderos hechos en este campo —esto es, los hechos que son íntegros y por tanto inteligibles— son al presente, no inmanejablemente numerosos, como suponen nuestros críticos, sino inconvenientemente escasos. Hemos apreciado que esta esca-

[1] Si bien los "datos" que están constituídos por relaciones impersonales no son numerosos hasta hoy, hemos visto que toda relación impersonal, en su naturaleza y en su obrar, implica —en la multitud de los seres humanos que participan en la relación— un factor innumerable que no puede presentarse si no es intuitivamente por la técnica de la ficción. Así, paradójicamente, la técnica de la búsqueda de hechos se aplica en el estudio de la vida social en las civilizaciones, y la técnica formuladora de leyes en el estudio de la vida social en las sociedades primitivas, a "datos" que son presentados ellos mismos bajo la forma de ficciones.

sez de la cantidad de los "datos" íntegros que pueden hallarse en este campo hasta la fecha explicará el hecho (que admitimos sin reparos) de que en el estudio de las civilizaciones hasta ahora se haya empleado, sobre todo, la técnica de la búsqueda de hechos (aunque, como hemos mostrado, de ninguna manera se la haya empleado exclusivamente). Llegamos ahora a la conclusión de que los hechos encontrados en el estudio de la vida social en las civilizaciones no son únicos intrínsecamente, sino sólo accidental y provisionalmente, mientras no se multipliquen los datos hasta una cantidad adecuada para la aplicación de la técnica en que se elucidan y formulan las leyes mediante un procedimiento de estudio comparativo. En suma, los hechos encontrados en el estudio de la vida social en las civilizaciones no son incomparables esencialmente o *a priori*.

¿Son comparables en la cantidad de que disponemos aquí y ahora? Nuestros críticos pueden recoger nuestra observación de que el estudio de las relaciones institucionales en las sociedades primitivas no ha empezado a emplear la técnica comparativa, formuladora de leyes, hasta que el número de hechos íntegros del orden más alto —esto es, el número, conocido por los investigadores, de esas mismas sociedades— se ha elevado a una cifra superior a seiscientos. En el estudio de las relaciones institucionales en las civilizaciones, donde el número conocido de hechos íntegros del orden superior no ha llegado, según la cuenta más liberal, a sobrepasar la modesta cifra de veintiuno, ¿podemos esperar seriamente aplicar el método comparativo sin tener que concedernos un margen de error relativamente tan amplio que esterilice nuestros esfuerzos al eliminar toda certeza de nuestros resultados? A pesar del aumento en el número de las civilizaciones conocidas que ha sido logrado por los descubrimientos recientes de nuestros arqueólogos occidentales,[1] ¿estamos hoy apreciablemente mejor equipados para intentar un estudio comparativo de las civilizaciones que un Freeman y un de Gobineau, en su día, o un Gibbon y un Voltaire en el suyo? En el espíritu empírico en que nos proponemos llevar adelante este estudio en toda su extensión, podemos replicar (como lo hemos hecho ya, en alguna ocasión): "Esperen y ya verán." A nuestro propio riesgo, nos proponemos lanzarnos a ese intento; y, con nuestro fracaso o éxito, quedará contestada la pregunta de nuestros críticos.

Hay una afirmación, empero, que podemos hacer aquí, y ahora con plena confianza. Si la cantidad de los "datos" asequibles para el estudio de las civilizaciones crece más allá de la actual modesta cifra y se acumula *ad infinitum*, no sólo se volverá posible, sin duda, emplear en este estudio la técnica comparativa, formuladora de leyes; se tornará a su tiempo manifiestamente imposible emplear técnica al-

[1] Para una estimación del valor de estos descubrimientos, véase, *supra*, la nota al final de I. B (IV), Anejo; la n. 2 de pág. 155 en I. C (II); y pág. 184 en I. C (III) (b).

guna que no sea la de la "ficción". La única pero indispensable condición para la supremacía eventual de la técnica de la "ficción" en el dominio de la "Historia" es el paso del tiempo sin la aniquilación del registro.

Esta condición puede quedar realizada en una o dos maneras posibles: sea mediante el rescate del olvido de civilizaciones que han venido y se han ido y han quedado olvidadas en el pasado, sea mediante el surgimiento y caída y rememoración de nuevas civilizaciones en el futuro.

Cuando las mentes humanas contemplan el paso del tiempo, se detienen a menudo sobre el olvido de los asuntos humanos que ha seguido tras el tránsito del tiempo en el pasado —ya crean o no, o jueguen con la creencia, de que el registro del pasado no queda borrado más allá de toda esperanza de descifrarlo—. Esta actitud mental puede ilustrarse con dos pasajes de poesía occidental, inspirado por la tradición siríaca uno de ellos y por la helénica el otro:

Mil edades son para tu vista — Como una tarde que pasa, — Cortas como la vigilia que termina la noche — Antes del sol naciente. — El Tiempo cual corriente en eterno fluir, — Arrastra lejos a todos sus hijos; — Vuelan olvidados, cual un sueño — Muere al abrirse el día.[1]

Isaac Watts presenta, con la fantasía hebrea, la misma visión que Shelley contempla con ojos helénicos:

Mundos tras mundos ruedan siempre — Desde la creación hasta el agostamiento — Cual las burbujas sobre un río — Brillan, estallan, son arrastradas.[2]

La misma idea es expresada prosaicamente por una historiadora bizantina cuya mente se formó mediante la educación en las humanidades helénicas:

"El tiempo, que corre irrefrenablemente y está siempre en movimiento, lleva consigo y arrastra todas las cosas que llegan a existir y las hunde en el hondo mar del olvido, sean ellas cosas que no valgan una canción o cosas grandes y memorables. En el lenguaje de la tragedia, el tiempo

1 A thousand ages in thy sight
Are like an evening gone,
Short as the watch that ends the night
Before the rising Sun.

Time, like an ever rolling stream,
Bears all its sons away;
They fly forgotten, as a dream
Dies at the opening day.

2 Worlds on worlds are rolling ever
From creation to decay
Like the bubbles on a river
Sparkling, bursting, borne away.

da nacimiento a lo que no era, y en cuanto a lo que ha visto la luz, ¡oh!, el tiempo lo envuelve y ya no está." [1]

Para una expresión de la idea que es a la vez poéticamente imaginativa e intelectualmente precisa, podemos volvernos hacia el filósofo helénico que fuera el maestro de Ana y de Shelley: el mismo Platón. Se encuentra en el diálogo *Las Leyes* [2] el pasaje siguiente:

EXTRANJERO ATENIENSE: ¿Cuál será nuestra teoría de los orígenes de la vida política? Yo sé el ángulo de visión que se recomienda de suyo ante mis ojos.

CLEINIAS DE CRETA: ¿Cuál es?

ATEN.: El mismo ángulo que da una perspectiva de la evolución de las comunidades, para bien o para mal, según fuere el caso.

CLEIN.: ¿Y qué ángulo es ése?

ATEN.: Pues, el ángulo de la duración —la duración infinita— del tiempo y los cambios propios de ese medio.

CLEIN.: No entiendo.

ATEN.: ¿Crees, acaso, que podrías llegar a estimar la extensión de tiempo que ha trascurrido desde el momento en que las comunidades, y las gentes que viven en ellas, llegaron a existir por vez primera?

CLEIN.: No sería nada fácil hacerlo.

ATEN.: ¿Quieres decir con ello que sería un período enorme, abrumador?

CLEIN.: A la verdad, tal sería.

ATEN.: Entonces, ¿no debemos suponer, acaso, que miríadas y miríadas de comunidades han llegado a existir en ese espacio de tiempo y que, en la misma proporción, han sido destruídas otras tantas miríadas? ¿Y que en esas comunidades, durante su existencia, todas las formas de vida política han sido ensayadas, una y otra vez, en todas las partes del mundo? ¿Y que han pasado a través de todas las mutaciones de aumento y disminución en tamaño y de mejora y deterioro en cualidad?

CLEIN.: No puede uno suponer de otra manera.

Esta intuición de las inmensas posibilidades de olvido por el transcurso del tiempo en el pasado, ha brillado ante la visión interior de Platón sin ninguna prueba ocular proveniente de la pala del arqueólogo.[3] Si Platón hubiera vivido en nuestra generación, en un mundo en que nuestros arqueólogos occidentales han desenterrado

[1] Ana Comnena, en su *Alexias, ad init.* Ῥέων ὁ χρόνος ἀκάθεκτα καὶ ἀεί τι κινούμενος παρασύρει καὶ παραφέρει πάντα τὰ ἐν γενέσει καὶ ἐς βαθὺ ἀφανείας καταποντοῖ ὅπου μὲν οὐκ ἄξια ἱλιθιοῦ πράγματα, ὅπου δὲ μεγάλα καὶ ἄξια μνήμης, καὶ τά τε ἄδηλα φύων κατὰ τὴν τραγῳδίαν καὶ τὰ φανέντα κρυπτόμενος. Esto es, claro está, meramente la versión que da Ana de un lugar común bizantino que se ha abierto paso hasta los prefacios de cierto número de historiadores bizantinos y que es tal vez, originariamente, una reminiscencia erudita del famoso exordio de Herodoto.

[2] Platón: *Leges*, 676.

[3] En el mundo de Platón en la época de éste, los palacios minoicos de Cnosos

nada menos que siete civilizaciones enterradas y olvidadas [1] durante el siglo y medio que ha pasado desde que Volney escribió *Les Ruines*,[2] habría seguramente presentado su conjetura como cosa cierta. ¿Habría tenido razón? En otras palabras, ¿es acaso probable que nuestros arqueólogos estén hoy sólo al comienzo de sus descubrimientos, y que, dentro de unas pocas generaciones o unos pocos siglos, el número de civilizaciones olvidadas que habrán sido rescatadas del olvido desde el fin del siglo XVIII de la era cristiana [3] haya crecido de siete a setenta o setecientas? Tal perspectiva parece hoy decididamente improbable, por más que el presente estado de nuestros conocimientos arqueológicos apenas fundaría que negásemos dogmáticamente la posibilidad. Habida cuenta de todo, parece más probable que, en esbozo general, el cuadro de la historia de las civilizaciones que han pintado para nosotros los descubrimientos arqueológicos del último siglo y medio esté ahora esencialmente completo; y que las investigaciones futuras, si bien aumentarán grandemente nuestro conocimiento de los detalles, no extenderán nuestro alcance de visión histórica en este dominio más de, tal vez, un nuevo milenio hacia atrás en el pasado, y no añadirán más de, tal vez, una o dos civilizaciones desenterradas a la cuenta de sus nuevos descubrimientos. El hecho de que el cuadro, tal como lo tenemos ahora, sea incomparablemente más vasto y completo que el que poseíamos antes que nuestros arqueólogos se pusieran a la obra, no da fundamento para esperar que, después que ellos se hayan mantenido en la brecha por otro período igual, el cuadro se haya agrandado y articulado ulteriormente en medida alguna semejante a esta última.[4] Es más probable que el efecto final de nuestras investigaciones ar-

---

y Festos yacían enterrados, invisibles, y los muros de Tirinto y Micenas dominaban el paisaje de la llanura argiva sin despertar suficiente curiosidad entre los contemporáneos de Platón para llevarlos a cavar entre los cimientos. El registro de la historia minoica en la tradición helénica se reducía a un tenue hilo de leyenda: la "Talasocracia", el Laberinto, el Minotauro. Con todo, es a lo menos una coincidencia curiosa que Platón haya elegido a Creta para asiento de la república imaginaria de *Las Leyes*, y resulta una sugestión interesante que la leyenda de la Atlántida que cautivó la imaginación de Platón pueda haber sido un eco de la expansión hacia el O. de la Sociedad Minoica en su última edad.

[1] Estas siete civilizaciones son la Egipcíaca, Sumérica, Babilónica, Hitita, Minoica, Yucateca y Maya; y el número de ellas se eleva a ocho si la "cultura del Indo" tiene derecho a ocupar un lugar independiente, al lado de la Sumérica, como civilización por derecho propio. Por otro lado, las civilizaciones Índica y Sínica no pueden incluirse en la lista; pues aunque el conocimiento de su existencia llegó como nuevo descubrimiento a los sabios occidentales, nunca había sido enteramente olvidada por los sabios de las sociedades "filiales" Hindú y del Lejano Oriente.

[2] Volney, C. F., Comte de: *Les Ruines, ou Méditation sur les Révolutions des Empires* (1ª ed., París 1791).

[3] El redescubrimiento, por arqueólogos occidentales, de civilizaciones de las que no había quedado recuerdo alguno en la tradición viviente de ninguna sociedad existente, fué iniciado —tal cabe decir— por los sabios franceses que desembarcaron en Egipto con Napoleón en 1798 d. de C.

[4] Al lanzar esta opinión, podemos apoyarla con la autoridad de Eduard Meyer.

queológicas, cuando lleguen eventualmente a los límites de lo que pueden lograr, sea refutar la brillante conjetura de Platón demostrando concluyentemente que la edad, hasta ahora, de la especie de sociedades humanas llamada "civilización" es sumamente corta en comparación con la edad de la especie llamada "sociedad primitiva", y con la edad de la raza humana, la edad de la vida sobre el planeta y la edad del planeta mismo.[1]

Tenemos aún que considerar la posibilidad de que, en el futuro, puedan llegar a existir y desaparecer tantas miríadas de civilizaciones como las que Platón imaginó que habían llegado a existir y a desaparecer en el pasado; y acerca de esta cuestión, sobre la que nuestros arqueólogos necesariamente callan, podemos pedir la opinión de nuestros astrónomos. He aquí una:

"Tómese un sello postal, y péguese lo a una moneda de un penique. Súbase luego a la Aguja de Cleopatra y colóquese el penique de cara, en forma que el sello postal quede arriba sobre la cima del obelisco. La altura de todo el monumento puede tomarse como representativa del tiempo que ha trascurrido desde que nació la Tierra. En esa escala, el espesor del penique y el sello juntos representan el tiempo en que el hombre ha vivido sobre la Tierra. El espesor del sello postal representa el tiempo durante el que ha sido civilizado, el espesor del penique aquél en que ha vivido en un estado incivilizado. Entonces péguese otro sello postal sobre el primero para representar los próximos 5.000 años de civilización, y continúese pegando sellos postales hasta que se tenga una pila tan alta como el monte Blanco. Aun ahora la pila constituye una representación inadecuada de la longitud del futuro que, en la medida en que puede verlo la astronomía, se extiende probablemente ante la humanidad civilizada. El primer sello postal era el pasado de la civilización; la columna más alta que el monte Blanco es su futuro. O, para contemplarlo bajo otro ángulo: el primer sello postal representa lo que el hombre ya ha realizado; la pila que sobrepasa el monte Blanco representa lo que puede realizar si sus logros futuros son proporcionales a su tiempo de permanencia sobre la Tierra." [2]

Cuando el astrónomo cambia su medio de expresión y pasa de las imágenes a las cifras, nos dice [3] que la Tierra —que ha existido hasta ahora durante unos 2.000 millones de años en total, durante unos 300 millones como *habitat* de la vida, durante cerca de 300.000 años como *habitat* del hombre y durante 5.000 ó 6.000 como *habitat* de las civilizaciones—, puede seguir siendo habitable desde ahora

Véase su *Geschichte des Altertums*, vol. I (1), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 212.

[1] Sobre este punto véase I. C (III) (c), *supra*, especialmente pág. 200, n. 2.

[2] Jeans, Sir James: *The Universe Around Us* (Cambridge 1929, University Press), pág. 342.

[3] Jeans, *op cit.*, págs. 337-43.

en adelante durante cerca de 1.000.000 de años más. A fin de ir sobre seguro, cortemos en dos esta cifra astronómica al aplicarla a la "probabilidad de vida" de la especie de sociedades humanas llamada "civilización".[1] Según este "cálculo moderado" la especie tiene al menos 500.000 millones de años por delante, que se comparan con los 5.000 ó 6.000 que están ya detrás de ella; es decir, su actual "probabilidad de vida" es más de 83 millones de veces mayor que su edad actual. Supongamos, por el momento,[2] que durante esos 83.000.000 x 6.000 años que por lo visto vendrán, los asuntos humanos siguen siendo gobernados con tan poca sabiduría como la que se ha mostrado en su gobierno durante los 5.000 ó 6.000 años que han pasado efectivamente desde que surgieron las primeras civilizaciones; [3] o, en otras palabras, supongamos que la "probabilidad de vida" de cualquiera otro ejemplar determinado de la especie sigue siendo tan corta como hasta ahora. Sobre esta base, un cálculo bien simple muestra que, si la especie ha dado 21 representantes de sí misma en 6.000 años, luego, antes de que acabe el día de las civilizaciones, el número de ellas que habrá llegado a existir y a desaparecer desde el primero hasta el último momento estará en el orden de la magnitud de $21 \times 83.000.000 = ¡1.743.000.000!$

Colocándonos en la posición de historiadores de esos tiempos últimos, debemos imaginarnos frente a 1.743 millones de casos de los fenómenos de las civilizaciones: sus génesis y crecimientos y colapsos y desintegraciones, sus Estados universales e iglesias universales y

[1] Debemos considerar la posibilidad de que la cifra misma sea excesiva para toda forma de vida, y la posibilidad ulterior de que la Tierra pueda dejar de ser habitable para las civilizaciones, o para los seres humanos. La segunda posibilidad no parece, bien mirada, probable; ya que, en una lucha para sobrevivir en condiciones físicas crecientemente hostiles, la inteligencia del hombre resultará seguramente un recurso más valioso, en último grado, que la simplicidad física de la amiba.

[2] Esta suposición, si bien tal vez más razonable que cualquiera otra, no está, por supuesto, fuera de toda discusión. Sobre este punto, véase ulteriormente IV. C (1), tomo 4, así como las partes XI y XII, *infra*.

[3] La famosa frase no se acuñó hasta que la especie de sociedades llamada "civilización" hubo existido durante al menos tanto tiempo como 5.000 años. Se la acuñó en el siglo XVII de la era cristiana, en el mundo occidental, como comentario sobre el gobierno de los Estados occidentales durante la llamada Edad Moderna de la historia occidental. El nuevo arte de gobierno occidental había sido elaborado experimentalmente en escala reducida en la Italia Septentrional hacia el final de la "Edad Media" (véase pág. 41, *supra*); desde fines del siglo XV se había comunicado al mundo occidental en general; y antes del fin del siglo XVII había dado sus frutos en abundancia suficiente para que se lo pudiera conocer por ellos. Este amargo conocimiento quedó encapsulado en un dicho anónimo que puede hallarse en las obras de un hombre de letras famoso del siglo XVII y que se buscará en vano en los escritos de un hombre de acción famoso del siglo XVII a quien ha llegado a atribuirse la acuñación de la frase. "Poco piensas en la muy poca sabiduría que gobierna al mundo entero" (Selden: *Table Talk*: ed. Pollock, pág. 97; véase también Nota (*a*): "Quam, mi fili, parva sapientia mundus regitur", o "Quantula sapientia nos regamur" (las formas variantes en que el dicho ha sido atribuído —aunque nunca antes de cincuenta años después de su muerte— a Axel Oxenstierna). El autor del presente Estudio agradece estas referencias a la amabilidad y saber del profesor Harold J. Laski.

edades heroicas, sus contactos en el tiempo y el espacio. ¡Imagínense 1.743 millones de historias completas, cada una de las cuales haya sido tan larga y animada como la historia de la Sociedad Helénica; 1.743 millones de reproducciones del Imperio Romano y la Iglesia Católica y la *völkerwanderung* teutónica; 1.743 millones de repeticoines de las relaciones entre nuestra Sociedad Occidental y la Helénica y entre nuestra Sociedad Occidental y las otras sociedades vivientes hoy! Nos falla la imaginación. ¿Con qué técnica deberíamos tratar "datos" históricos que se habrían acumulado en cantidades tan grandes como ésas? En esa situación los hechos íntegros inteligibles, en las historias de las civilizaciones, se habrían vuelto tan inmanejablemente numerosos como suponen que lo son ahora nuestros historiadores actuales —que toman erróneamente fracciones por enteros y partes por todos—. En ese paisaje histórico del futuro, los rasgos que se destacan más en el paisaje de nuestros días —la Iglesia Católica, el Imperio Romano— apenas serían visibles bajo la lente más poderosa del microscopio del especialista. Pedir a un especialista en Estados universales que identificara a nuestro actual Imperio Romano entre los 1.743 millones de ejemplares existentes de la institución, sería encargarle la tarea de Psiquis. Pedirle que formulara las leyes entrañadas en el operar de los Estados universales, sería suponerlo capaz de una visión sinóptica que está más allá de la capacidad de la inteligencia humana. ¿Mediante qué técnica, pues, podría este azacanado historiador de los últimos días comunicar los resultados de sus estudios a las mentes de sus contemporáneos? Sólo, quizás, por la técnica llamada "ficción", que nuestros dramaturgos y novelistas emplean en nuestro tiempo para comunicar a sus congéneres sus pensamientos y sentimientos sobre las relaciones personales de los seres humanos —sobre aquellos amores y muertes humanos, aquellos éxitos y fracasos personales, aquellas esperanzas y temores individuales, que se han repetido, desde que los hombres llegaron a ser humanos, hasta que su nombre es legión.[1]

Esta distante probabilidad puede quizás intimidar nuestras mentes, pero eleva nuestros corazones; ya que la Esperanza avanza donde el Conocimiento retrocede confundido, y, lanzándose por sobre el abismo del Tiempo, vuela invenciblemente hacia el límite último que revela la ciencia, irradiando el vacío formidable con el color y tibieza de la Vida. He aquí la visión del astrónomo traducida al lenguaje de un hombre de acción:

"Tenemos mucho tiempo por delante. Creo verdaderamente que nuestras ideas políticas están todavía coloreadas y sobrecoloreadas en grado inmenso por las concepciones teológicas del pasado. Soy lo bastante viejo para haber sido educado en la creencia de que el mundo fué realmente manufacturado cuatro mil cuatro años antes de Cristo, y también en la

[1] *Cf.* Marcos V, 9. [*N. del T.*]

creencia de que podía llegar a su fin en cualquier momento y de que casi con toda certeza llegaría a su fin dentro de unas pocas generaciones. No cabe duda de que cierto número decreciente de personas sostienen esas ideas ahora; pero han sido sostenidas durante tanto tiempo en el mundo cristiano, que creo seriamente que han teñido nuestras concepciones políticas y han contribuído a producir ese sentimiento de un hombre de Estado práctico de que un hombre que habla de resultados que pueden lograrse sólo al cabo de numerosas generaciones no es un individuo práctico y no hay por qué escucharle. Si algo nos ha enseñado la ciencia es que, según toda probabilidad humana y racional, tenemos más tiempo por delante que el que los antropólogos han mostrado que tenemos detrás; y propongo a vuestra consideración que es no sólo practicable sino también sensato tener frente a nuestras mentes la meta hacia la cual nos dirigimos, ... no perder de vista la imagen de la Nueva Jerusalén que desciende sobre la Tierra misma como algo que puede realizarse, y guardar en la mente aquel dicho memorable del Libro de Proverbios: 'Cuando faltare la visión, será disipado el pueblo'." [1]

ANEJO a II. C (II) (a) 1

LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA VETA DE BRUTALIDAD EN EL MÉTODO INGLÉS MODERNO DE ESTABLECIMIENTO EN ULTRAMAR

El exterminio al por mayor de la población precedente, que ha distinguido a nuestro método inglés de establecimiento ultramarino del método practicado por la mayor parte de los demás pueblos europeos occidentales en los tiempos modernos, es un rasgo que distinguió asimismo el establecimiento de los ingleses en los territorios del Imperio Romano del establecimiento de los demás bárbaros durante el interregno que siguió a la quiebra del Imperio y la disolución de la Sociedad Helénica. En esa *völkerwanderung,* la mayor parte de las bandas guerreras bárbaras de allende las antiguas fronteras, sencillamente se colocaron en el lugar de los anteriores soldados y funcionarios romanos —ocuparon sus lugares en el mando y la explotación de los habitantes de las provincias, en la misma manera en que en el Nuevo Mundo, unos doce siglos más tarde, los conquistadores españoles ocuparon el lugar de los aztecas y los incas—. Sólo las bandas guerreras inglesas exterminaron, más o menos, a los habitantes locales en las provincias que invadieron, y repoblaron

[1] Curtis, Lionel: Conferencia dada en el Institute of Politics, Williamstown, Massachussets, el 28 de julio de 1925.

el país ellos mismos,[1] en lugar de satisfacerse con gobernar y explotar a la población que encontraron allí, tal como, unos doce siglos más tarde, sólo los colonizadores ingleses exterminaron a la población que encontraron en el Nuevo Mundo. De esta suerte, en dos ocasiones, a muchos siglos de distancia, los ingleses se han distinguido de sus congéneres y contemporáneos por una peculiar brutalidad en su trato de una población extranjera a la que han conquistado.

¿Es esta aparición repetida en el mismo papel distintivo sólo una coincidencia, o estaban estos dos accesos de brutalidad inglesa históricamente enlazados, a pesar del largo intervalo de tiempo que los separa cronológicamente? ¿Había alguna tradición de brutalidad hacia los "indígenas" que pudiera haber sido empujada bajo la superficie o a un rincón sin llegar nunca a morir del todo en la vida inglesa? Es razonable suponer que fuera así, porque podemos observar que, en el tiempo en que los ingleses comenzaron a colonizar la América del Norte, su establecimiento en las Islas Británicas no se había completado aún. El movimiento que había trasformado la mayor parte de la *ci-devant* isla romana de Gran Bretaña en suelo inglés durante la *völkerwanderung* en el interregno post-helénico, había cobrado un ritmo más lento antes de que la población anterior hubiera sido exterminada en todos los rincones de la isla; y la lucha por la existencia entre invasores e invadidos se había convertido en una guerra de fronteras que era conducida con toda la vieja ferocidad pero sin la vieja firmeza en los resultados. Así, la tradición de los primeros colonizadores ingleses en la Gran Bretaña romana se mantuvo viva en las marcas inglesas sobre el borde de Gales y a lo largo de la línea que dividía las tierras bajas de las altas en Escocia; y este feroz espíritu de fronteras se afirmó después a lo largo del límite entre los reinos de Inglaterra y Escocia (aunque aquí los hombres de fronteras a ambos lados de él provenían del mismo tronco inglés), y también a lo largo de la línea de la zona irlandesa.

En el siglo XVII de nuestra era, los gobiernos de Inglaterra y Escocia, bajo todos los regímenes —en el reinado de Jacobo I y bajo el protectorado de Cromwell—, dedicaban tanta actividad a "plantar" en Irlanda y las Hébridas colonos de Inglaterra y de las tierras bajas de Escocia como a "plantarlos" en el litoral atlántico de América del Norte; y en ambas fronteras la actitud hacia los "indígenas" —fueran ellos "salvajes *highlanders*" o "salvajes irlandeses" o "indios pieles rojas"— era la misma. Se desarraigaba a los "indígenas", a fin de que pudieran ser plantados en su lugar colonos de cepa inglesa, de Inglaterra y de las tierras bajas escocesas. Así, durante un siglo, o algo más, el guerrear de fronteras que nunca había cesado

[1] Los resultados de investigaciones recientes tienden, en conjunto, a disminuir la negrura del cuadro tradicional; con todo, el reemplazo, en Gran Bretaña, del lenguaje del pueblo conquistado por el de los conquistadores, en contraste con la supervivencia de las lenguas vernáculas latinas en el Continente, es un duro hecho que dice no poco.

en las Islas Británicas desde el tiempo de la *völkerwanderung,* se desarrollaba contemporáneamente en las Islas Británicas y en América del Norte. En las primeras, este guerrear de fronteras vió su fin, durante el medio siglo entre la batalla de Boyne y la de Culloden, por la unión completa de los reinos de Inglaterra y de Escocia y la completa subyugación de los *highlanders* escoceses y de los "salvajes irlandeses" a la autoridad del Reino Unido. Los hombres de fronteras hallaron, entonces, que no tenían ya ocupación, y que su profesión no se cotizaba ya tanto a lo largo de todas las fronteras desaparecidas —en Ulster, en la frontera entre Escocia e Inglaterra y en la "Línea del *Highland*"—, y muchos de ellos emigraron a la frontera india de las plantaciones norteamericanas, donde, al proseguir con sus tareas habituales, se consideraría más bien que, antes que llevar una vida de irregularidad y de crimen, desempeñaban en realidad un servicio público.

Ésos fueron los antepasados de los "enemigos de los indios" que, en menos de un siglo, llevaron la frontera de los Estados Unidos desde los Apalaches hasta la costa del Pacífico, exterminando a los indios a medida que avanzaban. Se ha señalado que estos hombres de fronteras protestantes de habla inglesa se asimilaron a sus enemigos y víctimas indios —en vestidura, costumbres y, sobre todo, en ferocidad— y que, tan pronto como hubieron completado el exterminio de los indios, se fueron muriendo (excepto en los refugios de los Apalaches, donde sus descendientes viven hasta hoy la vieja vida de aquellos tiempos). Es indudable que se produjo una asimilación entre los "enemigos de los indios" y estos últimos, como sucede usualmente en fronteras bárbaras de ese tipo.[1] Al mismo tiempo, puede resultar algo más que mera fantasía sugerir que, en este caso, la asimilación se vió facilitada por el hecho de que los hombres de frontera protestantes de habla inglesa del Nuevo Mundo habían traído consigo una tradición brutal propia que había sido trasmitida sin mitigaciones desde una época en que sus antepasados no habían sido mejores que indios pieles rojas ellos mismos.

Cuando el Severn corrió hasta Buildwas — Coloreado con la muerte del hombre, — Tendida sobre la tumba del hermano — El Sajón me hizo esclava. — El ruido de la pelea hace mucho que no se oye — Que comenzó la vieja ofensa; — Hace mucho que calla la voz de las lágrimas — Que lloraron antaño el mal sin fin. — En mi corazón no ha muerto, — Esa batalla que duerme cabe el Severn; — No cesan de luchar hacia el Este y el Oeste, — En las fronteras de mi corazón.[2]

[1] Véase II. C (VII), tomo 2, y V. C (I) (d) 6 (α), tomo 5, así como la Parte VIII, *infra.*

[2] When Severn down to Buildwas ran
Coloured with the death of man,
Couched upon her brother's grave
The Saxon got me on the slave.

ANEJO a II. C (II) (a) 2

LA CONCEPCIÓN DE DAVID HUME DE LA FUNCIÓN DEL CONTORNO COMO FACTOR EN LAS GÉNESIS DE LAS CIVILIZACIONES

Nuestra investigación de las pretensiones rivales de la raza y el contorno a ser considerados como posibles factores positivos de las génesis de las civilizaciones sería evidentemente incompleta si no tomáramos a lo menos alguna cuenta de las concepciones de un gran filósofo occidental del siglo XVIII, a quien era familiar la teoría contornal helénica, pero que vivió y murió antes que la moderna teoría racial occidental hubiera sido destilada de la teología del protestantismo por el genio de un de Gobineau.

Como hemos notado, al pasar, más arriba,[1] el intento hecho en días recientes por cierta escuela del pensamiento occidental para explicar las diferencias observadas empíricamente entre una y otra sociedad humana como los signos visibles exteriores de una diversidad de raza innata e interior, es apenas anticipado por Hume —aparte una nota en su ensayo *Of National Characters* [2] (publicado en 1748 d. de C.), en la que admite una sospecha de que "los negros" sean "naturalmente inferiores a los blancos",[3] y otro pasaje del mismo

---

The sound of fight is silent long
That began the ancient wrong;
Long the voice of tears is still
That wept of old the endless ill.

In my heart it has not died,
The war that sleeps on Severn side;
They cease not fighting, east and west,
On the marches of my breast.

Housman, A. E.: *A Shropshire Lad.* Para la asimilación de los "enemigos de los indios" a éstos, véase Turner, F. J.: *The Frontier in American History* (Nueva York 1921, Holt), especialmente el elocuente pasaje de pág. 4; para la conexión histórica entre las viejas fronteras inglesas en las Islas Británicas y la nueva frontera inglesa en América del Norte durante el siglo XVII véase Macleod, W. C.: *The American Indian Frontier* (Londres 1928, Kegan Paul), cap. XIII: "Celt and Indian: 'Britain's Old World Frontier in Relation to the New'", especialmente las pruebas, citadas en págs. 153-4 y 168-9, que muestran que algunos de los "enemigos de los indios" del siglo XVII de la frontera americana habían hecho primeramente su aprendizaje en las Islas Británicas luchando contra los *highlanders* de Escocia y los "salvajes irlandeses", y las pruebas, citadas en pág. 161, de la política de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia, de exterminio en las tierras altas escocesas. Para la barbarie de los últimos tiempos de los "montañeses" de los Apalaches, véase ulteriormente II. D (VII), tomo 2, *infra.*

[1] En II. C (II) (a) 1, pág. 244, n. 6.

[2] [*De los Rasgos Nacionales.*]

[3] Abenjaldun conviene con Hume en admitir provisionalmente la posibilidad de

ensayo, en que sugiere que "los usos de un pueblo cambian muy considerablemente de una época a la otra, sea por grandes alteraciones en su gobierno, por las mezclas de gentes nuevas, o por aquella inconstancia a que están sujetos los asuntos humanos"—. Queda a la vista que, en ese pasaje, Hume menciona la raza meramente como un posible factor entre tres; y mientras que, en las ilustraciones con que pasa a apoyar su tesis, parece considerar que un cambio de raza es el responsable del llamativo contraste de carácter nacional entre los antiguos y los modernos habitantes de Grecia y de Gran Bretaña, no contempla por lo visto una explicación racial del contraste igualmente llamativo entre los antiguos y los modernos habitantes de Roma, España y Holanda.

Hume pasa por alto virtualmente la teoría racial a fin de concentrar su atención sobre la teoría contornal que había dominado otrora en el mundo helénico; pero aquí, una vez más, considera las pretensiones del contorno físico sólo para rechazarlas al punto.

"En cuanto a causas físicas, me inclino a dudar completamente de su efecto en este campo; ni pienso tampoco que los hombres deban algo de su disposición o genio al aire, alimento o clima. . . .Si recorremos el globo entero o rebuscamos en los anales de la historia, descubriremos por doquiera signos de una simpatía o contagio de costumbres,[1] pero ninguno de la influencia del aire o clima."

En apoyo de esta tesis, que se opone a la doctrina helénica dominante, Hume cita la autoridad del socio-geógrafo helénico Estrabón; [2] y también presenta algunas significativas ilustraciones propias bajo no menos de nueve encabezamientos: la uniformidad de carácter nacional por toda China, a pesar de la diversidad climática entre una y otra región del Imperio Chino; el contraste en usos entre la Atenas y la Tebas antiguas,[3] o entre Wapping y St. James en el siglo XVIII; el contraste en temperamento entre las poblaciones contemporáneas a ambos lados de los Pirineos; la uniformidad interna de las "diás-

---

que los habitantes de las regiones de climas extremos —esto es, el Primero o Ecuatorial y el Séptimo o Clima Ártico— puedan ser racialmente inferiores al resto de la humanidad. Pero, con esa posible excepción, insiste sobre la igualdad racial de todos los miembros de la raza humana; y explica la inferioridad de la cultura mogrebita respecto a la islámica oriental en su propio tiempo como resultado de una diferencia histórica en los contornos sociales respectivos de ambas regiones, en contra de la concepción vulgar de que esta inferioridad de cultura reflejaba una inferioridad innata de calidad racial. (*Prolegómenos Históricos,* traducido al francés por Slane, barón McG. de (París 1863-8, Imprimerie Impériale, 3 vols.), vol. 2, págs. 445-8.)

[1] El pasaje de este ensayo en que Hume señala la potencia de la mimesis en los asuntos humanos ha sido citado ya en este Estudio en la Parte II. B, pág. 218, n. 2, *supra.*

[2] El pasaje pertinente de Estrabón se hallará en sus *Geographica,* Libro II, pág. 103.

[3] Para una discusión de este contraste entre Atenas y Tebas, véase el presente Estudio, II. D (II), tomo 2, *infra.*

poras" judía, armenia o jesuíta, por lejos que puedan ser llevadas, y su constante diferencia de las mayorías locales varias entre las cuales están dispersadas; el contraste entre turcos y griegos que estaban geográficamente entremezclados, en los días de Hume, en el Imperio Otomano; [1] la diversidad en usos entre las colonias españolas, inglesas, francesas y holandesas en los trópicos, debido a su respectiva persistencia en los usos diversos que habían sido importados por los colonizadores de sus varias madres patrias de la región europeo-occidental de la zona templada septentrional; las diferencias en usos entre los sucesivos habitantes de ciertos países en diferentes épocas; la uniformidad social casi china de los "francos" desde Tromsö hasta Cádiz; con una excepción, que prueba la regla, en la variedad social inigualada de los ingleses.

"La única observación con respecto a la diferencia de los hombres en los diversos climas a la que podemos dar algún peso es aquélla vulgar de que las gentes de las regiones septentrionales tienen mayor inclinación por las bebidas fuertes y las gentes de las regiones meridionales por el amor a las mujeres" — pero aquí, también, Hume da razones para pensar que "quizás la cuestión pueda ser explicada por causas morales" [2]—. De otro modo, Hume llega —por lo visto en forma completamente independiente— a la misma conclusión que el filósofo arábico Abenjaldun. Rechaza por entero la explicación climática de las diferencias observadas empíricamente entre los varios pueblos de la zona templada septentrional —esto es, entre los pueblos que han sido los únicos donde han surgido hasta ahora en el Viejo Mundo las sociedades de la especie llamada "civilización"—, y sólo se dispone, y ello más bien con dudas, a admitir el clima como posible factor diferencial en regiones donde las condiciones climáticas están en sus extremos. "Hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven más allá de los círculos polares, o entre los trópicos, son inferiores al resto de la especie e incapaces de todos los logros mayores de la mente humana." Pero agrega la sugestión de que "la pobreza y la miseria de los habitantes septentrionales del planeta, y la indolencia de los del sur, debida a sus pocas necesidades, pueden quizás explicar esa notable diferencia, sin recurrir a causas físicas".[3]

[1] Para las características de grupo de διασποραί y otras minorías impedidas véase II. D (VI), tomo 2, *passim*.

[2] Hume, *Of National Characters, ad fin.*

[3] Abenjaldun está dispuesto, asimismo, a atribuir un efecto diferencial a las influencias climáticas en los climas I y II (*i. e.*, los trópicos) y VI y VII (*i. e.*, las regiones árticas), mas no en los climas III, IV y V (la región templada septentrional). Observa que tanto los salvajes negros de los trópicos como los salvajes blancos (eslavos, francos, turcos) de las regiones árticas viven casi como bestias silvestres. (Abenjaldun: *Prolegómenos Históricos*, traducción francesa del barón de Slane (París 1863-68, Imprimerie Impériale, 3 vols.), vol. 1, págs. 169-70.) Abenjaldun también adscribe la alegría del temperamento negro al efecto físico del calor tropical. Agrega que una tendencia afín a no pensar en el mañana puede observarse

De esta suerte Hume no sólo pasa por alto la raza, sino que, para los fines prácticos, rechaza por añadidura el contorno físico o climático como causa posible de la diferencia real en logros culturales entre una y otra sociedad humana. El contorno social es el factor diferencial al que Hume atribuye potencia casi exclusiva, y, a la vez, casi ilimitada.

En su ensayo *Of National Characters* llama la atención sobre los caracteres profesionales mostrencos de sacerdotes y soldados, que han de adscribirse a la influencia estandardizadora ejercida sobre caracteres individuales diversos por los contornos sociales respectivos de esas dos profesiones. Parejamente, en su ensayo *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences* [1] (publicado en 1742 d. de C.), Hume atribuye las diferencias de capacidad y logros, empíricamente observadas, en la esfera cultural a una diferencia determinada en las instituciones políticas —la diferencia elemental entre la república y la monarquía—, que había sido tomada por pensadores helénicos del siglo V a. de C. como explicación para las diferencias, empíricamente observadas, de valor militar.[2] "Es imposible", afirma Hume

---

entre los habitantes de Egipto y de una región de la costa de Ifriqiyah llamada el Jarid —tanto el clima de Egipto como el del Jarid son excepcionalmente cálidos para sus latitudes—. Como contraste con el *ethos* ligero de los habitantes de países cálidos, cita el *ethos* de los habitantes de la ciudad marroquí de Fez. Fez está rodeada por tierras altas frías, y la gente de allí se comporta conforme a ello. Cuando se los ve caminar por las calles, se imaginaría que están todos sumidos en la tristeza; y es práctica suya guardar una reserva de alimento en sus casas. Antes que utilizar esa reserva, pasarán por la molestia y gasto de salir de compras (Abenjaldun, *op. cit.*, vol. 1, págs. 174-5). Dicho sea de paso, Abenjaldun utiliza esta concesión que hace a la teoría del contorno físico de la diferenciación en los casos extremos para eludir verse obligado a hacer concesión alguna a la teoría racial. Sostiene (en *op. cit.*, vol. 1, págs. 170-4) que las diferencias externas sobresalientes en el físico humano —*e. g.*, la diferencia entre pieles negras y blancas— no son características innatas que deriven de una herencia racial sino que son el resultado de influencias climáticas. Como el profesor Boas (véase II. C (II) (a) 1, pág. 248, n. 2, *supra*), Abenjaldun cree que las características físicas cambian como resultado de la migración de un contorno climático a otro. Según él, los negros que van al norte eventualmente se vuelven blancos, en tanto que los blancos que van a los trópicos se oscurecen eventualmente hasta llegar a ser negros.

[1] *Del Surgimiento y Progreso de las Artes y las Ciencias.*

[2] La popularidad de esta hipotética correlación de cualidades militares e instituciones políticas entre pensadores helénicos de la última parte del siglo V a. de C. la indica el hecho de que la tome Herodoto (en el Libro V, cap. 78) para explicar el desnivel entre la excelencia militar de los atenienses antes y después de la expulsión de los Pisistrátidas, y el autor del tratado hipocrático sobre *Influencias de la Atmósfera, Agua y Situación* (cap. 16) para explicar el desnivel en excelencia militar entre diferentes comunidades de asiáticos en la generación del autor.

"La vigencia universal del valor social de la igualdad civil (ἰσηγορίη) la demuestra", dice Herodoto, "el caso particular de los atenienses, que no mostraron mayor excelencia militar que sus vecinos en tanto estuvieron bajo un gobierno despótico, pero que devinieron por mucho los mejores en el campo de batalla, tan pronto como hubieron arrojado bien lejos a sus déspotas. Esto demuestra que, mientras estaban oprimidos políticamente, los atenienses fueron remolones deliberados en el campo de batalla, porque sentían que luchaban por un amo, en tanto que, cuando

en ese ensayo, "que las artes y las ciencias surjan por primera vez en pueblo alguno salvo si ese pueblo disfruta de la dicha de un gobierno libre"; y, después de defender esta tesis, continúa para sostener, en detalle, "que aunque el único invernáculo adecuado para estas nobles plantas es un Estado libre, pueden, con todo, ser trasplantadas a cualquier gobierno; y que una república es más favorable al crecimiento de las ciencias, una monarquía ilustrada al de las artes urbanas".

En su exposición del efecto diferencial de las instituciones sociales sobre las características de grupo de las sociedades en que dominan respectivamente las diferentes instituciones, Hume muestra la agudeza que ha de esperarse de él. Con todo, si su análisis con-

---

hubieron asegurado su libertad, cada ateniense sintió que luchaba por sí mismo y fué por tanto hombre de combatir hasta la muerte."

El pasaje correspondiente del tratado hipocrático dice así:

"La mayor parte de Asia está bajo gobierno monárquico; y dondequiera que los hombres no sean sus propios amos y no obren libremente, sino que estén bajo mando despótico, no les importa hacerse militarmente eficaces, sino que, al revés, les importa evitar que se los considere buen material militar —y la razón de ello es que juegan por una puesta muy desigual—. La suya es, presumiblemente, servir y luchar y morir bajo la compulsión de sus amos y lejos de la vista de sus mujeres e hijos y amigos. Cuando quiera que se comportan como hombres, son sus amos los exaltados y engrandecidos por sus hazañas, mientras que su propia parte de las ganancias es el arriesgar y la pérdida de sus vidas. Y no sólo esto; en el caso de gentes en circunstancias tales, es también inevitable que la inactividad que resulta de la ausencia de guerra tenga un efecto amansador sobre el temperamento, de modo que incluso un individuo valiente y lleno de ánimo llegaría a verse inhibido mentalmente por las instituciones dominantes. Un fuerte argumento a favor de mi tesis lo ofrece el hecho de que todos los helenos y no-helenos de Asia que no están bajo mando despótico, sino que obran libremente y luchan por su propio beneficio, son tan belicosos como cualesquiera poblaciones del mundo —y la razón de ello radica en que juegan sus vidas por su propia causa y cosechan las recompensas de su propio valor (y las penas de su propia cobardía, por añadidura)."

Queda a la vista que en este pasaje el autor del tratado hipocrático halla una explicación, en la influencia del contorno social o institucional, no sólo (como Herodoto) de los desniveles de excelencia militar, sino también (como Hume) de las diferencias de logros mentales. Este tributo a la potencia del contorno social es notable cuando se recuerda que se lo rinde, como paréntesis, en un tratado dedicado en lo demás a afirmar las pretensiones del contorno físico o climático —y esto en forma extrema.

La explicación climática o regional de diferencias en el *ethos* social la rechaza asimismo, a favor de una explicación institucional, C. F. Volney, a propósito de los *fellahs* egipcios, en su *Voyage en Syrie et en Egypte pendant les Années 1783, 1784, et 1785* (París 1787, Desenne y Volland, 2 vols.), vol. 1, págs. 177-86. En *op. cit.*, vol. 2, págs. 422-51, el argumento es tomado nuevamente por Volney en términos generales y en oposición explícita a Montesquieu. En págs. 434-5 de ese volumen, Volney cita el pasaje del tratado hipocrático que se acaba de transcribir en esta nota. Turgot parece referirse al mismo pasaje hipocrático en las notas para su *Géographie Politique*. Su comentario es éste: "Necessité d'avoir épuisé les causes morales avant d'avoir droit d'assurer quelque chose de l'influence physique des climats" (*Œuvres de Turgot*, nueva edición (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), vol. 2, pág. 616). El tema lo desarrolla Turgot —esta vez, como Volney después de él, en oposición explícita a Montesquieu— en su *Plan de Deux Discours sur l'Histoire Universelle* (*op. cit.*, vol. 2, págs. 646-7).

cluyera aquí, no nos llevaría más allá del punto que hemos alcanzado en este estudio, tal como está, sin ayuda de Hume. En efecto, las instituciones sociales pueden ser consideradas sólo como causa próxima, y nunca como la primera causa de las condiciones sociales —y ello por la simple razón de que las instituciones sociales mismas son parte de las condiciones cuestionadas.

Para tomar los casos de que se trata, podemos haber logrado probar a nuestra entera satisfacción que un gobierno republicano es favorable al despliegue de la excelencia militar o al surgimiento y progreso de las artes y las ciencias, y que un gobierno monárquico es hostil a ellos. Podemos señalar un gobierno republicano verdadero que produce evidentemente el efecto favorable en el Ática, y una monarquía verdadera que evidentemente no lo produce en el Imperio Aqueménida. Mas, cuando hemos llegado hasta este punto, tenemos todavía que descubrir cómo se originó esta tan importante diversidad local de instituciones políticas. ¿Por qué, en el siglo V a. de C., está el mundo siríaco unido bajo una monarquía universal única, en tanto que la Sociedad Helénica contemporánea se integra por una pluralidad de pequeñas repúblicas? A menos que podamos explicar la diferenciación antecedente de las instituciones diferenciales, y hasta que no logremos hacerlo, no habremos obtenido nada más allá de lo que obtienen quienes intentan explicar la diversidad de *ethos* entre la Atenas del siglo V y la Esparta del siglo V por una previa diversidad de raza.[1] En lugar de haber hallado una solución para nuestro problema, sólo hemos desplazado el problema no resuelto hacia atrás en el tiempo desde el presente al pasado.

Así, la atribución hecha por Hume de las diferencias en logros entre una y otra sociedad a diferencias correspondientes en las respectivas instituciones de las varias sociedades no es concluyente. Pero sucede que no es ésta la última palabra de Hume sobre el problema que consideramos; hallaremos, en efecto, si miramos más de cerca, que Hume no ha restringido su investigación a un examen de posibles factores diferenciales únicos: el factor racial y los del contorno físico y contorno social y demás. Ha observado también el juego del factor compuesto de incitación-y-respuesta: una forma de interacción o encuentro que ya ha caído bajo nuestra atención en este Estudio, y que continuará ocupándola a través del segundo tomo.

En su ensayo *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*, Hume ha puesto el dedo sobre un hecho histórico significativo al que nos hemos referido frecuentemente aquí: a saber, el hecho de que, en el mundo helénico, el campo político estuviera ocupado por una pluralidad de Estados locales antes de que ellos fueran eventualmente reemplazados, en el último capítulo de la historia helénica, por el Estado universal único que llamamos Imperio Romano. Hume ha notado también, que, en contraste común con la universalidad del

[1] I. B (II), págs. 47-9 y II. C (II) (a) 1, págs. 273-4, *supra*.

Imperio Romano, la estructura política del mundo occidental moderno post-romano es una pluralidad de Estados locales; y en la relación entre cierto número de comunidades que son, todas, políticamente independientes, sin estar económica ni culturalmente aisladas una de otra, ha adivinado la presencia de una fuente abundante de vida y desarrollo.

"Nada es más favorable al surgimiento de la urbanidad y el saber que cierto número de Estados vecinos e independientes unidos entre sí por el comercio y la política. La emulación que surge naturalmente entre esos Estados vecinos es una fuente obvia de mejoramiento; mas quisiera insistir sobre todo en el freno que tales territorios limitados ponen tanto al poder como a la autoridad. . . . Donde cierto número de Estados vecinos mantienen un gran tráfico de artes y comercio, sus celos recíprocos les impiden recibir demasiado ligeramente normas de uno de los demás en materia de gusto y razonamiento, y les hacen examinar toda obra de arte con el mayor cuidado y precisión. El contagio de la opinión popular no se extiende tan fácilmente de un lugar a otro. Recibe prontamente un freno en éste o aquel Estado donde no concuerda con los prejuicios dominantes. Y nada, salvo la naturaleza y la razón, o al menos lo que se les parezca fuertemente, puede abrirse paso a través de todos los obstáculos y unir a las naciones más rivales ganando su estima y admiración.

"Grecia fué un racimo de pequeños principados que pronto se volvieron repúblicas; y, al estar unidas tanto por su estrecha vecindad como por los lazos del mismo lenguaje e interés, entraron en el más íntimo tráfico del comercio y el saber. . . . Cada ciudad producía sus varios artistas y filósofos, que rehusaban ceder la preferencia a los de las repúblicas vecinas; sus disputas y debates afilaban el ingenio de los hombres; se presentaba ante el juicio de las gentes una gran variedad de objetos, a la vez que cada uno de ellos pretendía la preferencia sobre el resto; y las ciencias, no disminuídas por el freno de la autoridad, pudieron lograr creaciones tan considerables que aun en estos días son objeto de nuestra admiración.

"Después que la Iglesia Romana o Católica se hubo extendido sobre el mundo civilizado y hubo absorbido todo el saber del tiempo —al ser realmente un gran Estado por sí sola, y estar unida bajo una sola cabeza—, aquella variedad de sectas desapareció al instante, y la filosofía peripatética fué la única admitida en todas las escuelas, para completo rebajamiento de toda suerte de saber. Mas, habiendo arrojado por último la humanidad lejos de sí este yugo, las cosas han vuelto ahora casi a la misma situación de antes, y Europa es al presente una copia en grande de aquello de que Grecia fué antes un modelo en miniatura.

"Si consideramos la superficie del planeta, Europa es, de las cuatro partes del mundo, la más quebrada por mares, ríos y montañas; y Grecia el más quebrado de todos los países de Europa. De ahí que las ciencias

surgieran en Grecia, y que Europa haya sido hasta ahora la morada más constante de ellas." [1]

Esta diversidad en la unidad y unidad en la diversidad que, como percibe Hume, es característica tanto de Grecia en el mundo helénico como de Europa en el mundo occidental en cierta fase de sus historias respectivas, da vida a la sociedad entera porque cada parte presenta constantemente incitaciones a las otras y por tanto suscita constantemente respuestas creadoras. Y la recíproca de esta verdad es la relativa inercia de las sociedades que se consolidan en iglesias universales o Estados universales: condición ésta en que, *ex hypothesi*, no se da el estímulo de la pluralidad y variedad y emulación. Hume percibe que esto es verdad, no sólo respecto de la iglesia universal cristiana católica, sino también respecto del Estado universal que estaba sofocando el mundo lejano-oriental en los días de Hume.

"En China parece existir un bastante considerable acopio de urbanidad y de ciencia, del que podría esperarse que, en el curso de tantos siglos, madurara naturalmente en algo más perfecto y acabado que lo que ha surgido hasta ahora de ellas. Pero China es un vasto imperio único que habla un lenguaje único, está regido por un derecho único, y concuerda en los mismos usos. La autoridad de cualquier maestro, tal como Confucio, se propagaba fácilmente desde un rincón a otro del Imperio. Nadie tenía el valor de resistir el torrente de la opinión popular; y la posterioridad no era lo bastante audaz para discutir lo que había sido universalmente recibido por sus antepasados. Esto parece ser una razón natural de que las ciencias hayan progresado tan lentamente en ese poderoso imperio." [2]

Si Hume hubiera proseguido su investigación de la historia sínica y lejano-oriental, habría hallado que el Estado universal lejano-oriental continental que había cobrado cuerpo, en el siglo VIII de la era cristiana, en el Imperio Manchú, era la sombra de un Estado uni-

[1] Hume: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences.* La misma idea aparece, en forma más nebulosa, en el *Second Discours sur les Progrès Successifs de l'Esprit Humain*, de Turgot, pronunciado en la Sorbona el 11 de diciembre de 1750 (véase *Œuvres de Turgot*, nueva edición (París 1844, Guillaumin, 2 vols.), tomo 2, págs. 602-3). *Cf.* Meyer, E.: *Geschichte des Altertums*, vol. 1 (1), 4ª ed. (Stuttgart y Berlín 1921, Cotta), pág. 181. Véase también Headlam-Morley, J. W.: "The Cultural Unity of Western Europe", en *The New Past*, ed. por Carter, E. H. (Oxford 1925, Blackwell). En este ensayo, Headlam-Morley señala (págs. 88-9) que el pluralismo político del mundo occidental ha hecho posible una inmensa variedad de experimentación política; y (pág. 93) que "la historia política del Continente se distingue... primero, por la ausencia de cualquiera suerte de unidad formal; segundo, por la presencia de una verdadera unidad subyacente, que pertenece al espíritu y al intelecto". A propósito de las lenguas de cultura occidentales modernas "cabe decir que fueron meros dialectos, mediante los cuales hallaron expresión variada las concepciones y pensamientos comunes" (pág. 95).

[2] Hume: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences.*

versal anterior —el Imperio de Tsin y Han—,[1] sombra que había sido evocada en el siglo VI de la era cristiana y había continuado rondando el mundo lejano-oriental desde entonces. Y si en este punto se hubiera trasportado retrospectivamente con la imaginación a través del tiempo hasta la edad del Han, y, desde ella, hubiera mirado para atrás y adelante el curso de la historia sínica y la lejano-oriental, se habría hallado contemplando, *mutatis mutandis*, el paisaje histórico con el que estaba familiarizado ya, más cerca de su país, en la antigua Hélade y el Occidente moderno. En el mundo sínico, tal como en el helénico, habría observado el surgimiento y progreso de las artes y las ciencias estimulados por la emulación mutua de un "racimo de pequeños principados", para ser frenados al cabo cuando esa variedad fuera devorada en la uniformidad de un Estado universal único. La historia de la filosofía sínica termina en el momento en que llega a existir el Estado universal sínico, tal como la historia de la filosofía helénica termina con la fundación del Imperio Romano. Pero también era verdad en el Lejano Oriente que "habiendo por último la humanidad arrojado lejos de sí este yugo, las cosas han vuelto... casi a la misma situación de antes"; ya que al interregno que siguió a la caída del Imperio de Han sucedió un arranque de vida nueva —primero en el campo del arte y después en el de la filosofía—, hasta que esta delicada flor de la cultura lejano-oriental se marchitó prematuramente bajo la influencia agostadora del *imperium redivivum* lejano-oriental de los Suei, Tang, Sung, Ming y Tsing.

El estudio hecho por Hume de la historia sínica y helénica le permitió, empero, aprehender el valor social del impulso para barrer lejos de uno los restos de las civilizaciones muertas o moribundas; impulso que tendremos oportunidad de examinar, en un punto posterior de nuestro propio Estudio, bajo el nombre de futurismo.[2]

"Me he inclinado a veces a pensar que las interrupciones en los períodos de saber, si no concurriera con ellos tal destrucción de libros antiguos y de registros históricos, sería más bien favorable a las artes y las ciencias al quebrar el progreso de la autoridad y destronar a los tiránicos usurpadores de la razón humana. A este respecto tienen la misma influencia que las interrupciones en los gobiernos políticos y sociedades. Considérese la ciega sumisión de los filósofos antiguos a los varios maestros de cada escuela y se convencerá uno de que poco bueno podría esperarse de cien siglos de filosofía tan servil." [3]

De estos pasajes del ensayo de Hume *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences,* resulta evidente que la mente penetrante

[1] Véase I. C (1) (b), págs. 112-3, *supra.*

[2] Para el estado de ánimo futurista, como uno de los fenómenos psicológicos normales de las desintegraciones de las civilizaciones, véase V. C (1) (d) 9, tomo 6, *infra.*

[3] Hume: *Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences.*

de este filósofo occidental del siglo XVIII había ido bien lejos en la intuición de los factores fundamentales, así como los superficiales, en las génesis, crecimientos, colapsos y desintegraciones de las civilizaciones.

El autor ha recibido las siguientes observaciones sobre II. C (II) (a) 2 del señor Sydney Herbert del University College de Gales:

"En su discusión de la teoría contornal en el tomo I traza usted una muy llamativa comparación entre los grupos humanos que viven en las estepas de diferentes partes del globo. Compara usted los nómadas de Eurasia y Afrasia con los pueblos de 'otras regiones del mundo que ofrecen contornos para sociedades nomádicas' (pág. 285), y sostiene que la teoría se desmorona porque esos pueblos no produjeron, en la realidad de los hechos, 'sociedades nomádicas independientes propias'. No discuto el acierto general de su concepción, pero sugiero que, en lo que se refiere a uno de los grupos humanos cuestionados, la comparación es incorrecta, porque su contorno difería notablemente de aquéllos de los otros grupos. Hablo de los indios de las praderas norteamericanas.

"Esos indios, como usted dice, siguieron 'en el nivel primitivo de caza y recolección de vegetales hasta el fin'. Sugiero que las razones por las que no desarrollaron nomadismo alguno han de hallarse en su contorno.

"(*a*) Los indios tenían a la mano una fuente de alimento prácticamente inagotable, a saber, el bisonte. Esto no sólo les daba alimento sino también una gran variedad de otros artículos necesarios. 'La gran base, la única base casi, de la vida india, estaba en las inmensas e innumerables manadas de bisontes... las manadas de bisontes significaban sustento de muchas clases y productos con qué traficar.' (Brebner: *The Explorers of North America*, pág. 332.) Esta fuente de subsistencia no se vió seriamente dañada hasta que los blancos emprendieron la explotación comercial del bisonte en el siglo XIX. El indio, por tanto, no se vió sujeto a incitación alguna de su contorno que fuera suficiente para inducirle a cambiar su economía de caza.

"(*b*) Caso de que hubiera surgido alguna razón suficiente, *e. g.*, la desaparición del bisonte, y que le hubiera enfrentado con la necesidad de un cambio, no habría podido desarrollar un nomadismo porque su contorno no comprendía ningún animal capaz de empleo como animal de silla y de carga. Los españoles llevaron el caballo y el asno a América, y el indio no podía haberlos adquirido de ellos antes de mediados del siglo XVI. Según Brebner (pág. 345), los indios gastaban rápidamente los caballos y durante largo tiempo no supieron criarlos; hasta el siglo XVIII parecen haber dependido principalmente del comercio con los españoles para obtenerlos. Pero hacia esa fecha la carrera independiente del indio comenzaba ya a acercarse a su fin.

"Sugiero, por tanto, que el indio no podía haber desarrollado, en

ningún caso, el nomadismo según modelos eurasiáticos o afrasiáticos; porque su contorno no le suministraba el instrumento necesario para ello. Caso de fallarle el bisonte, habría tenido que recaer en la agricultura, de la que tenía algún conocimiento. Su desarrollo habría seguido entonces la misma dirección que el de las gentes trascaspianas que usted describe en las primeras páginas del tomo 3."

Nota Adicional al Anejo a I. C (III) (e)

El señor E. F. Carritt, del University College, Oxford, ha tenido la amabilidad de comunicar al autor una crítica a la tesis de ese Anejo, en este sentido:

"La dificultad que hallo en esto surge fundamentalmente del supuesto de que los métodos corresponden a tres objetos diferentes (y son, además, distinguibles a la postre sólo por esos objetos —esto, al menos, es lo que creo que debería decir usted para coherencia de su argumentación—). Pienso parejamente que Platón se equivocaba al tratar de distinguir las capacidades no sólo (como debía hacerlo) por ὃ ἀπεργάζεται sino también por 'ἐφ' ᾧ τέτακται. Si tengo tres enfermedades, ¿no puedo acaso (1) escribir un diario sobre cada una de ellas, con gráficos de la fiebre, etc.; (2) esforzarme mediante la comparación e inducción por entender sus causas y sus leyes; (3) escribir un poema lírico sobre cada una de ellas?

"No creo que su distinción de los métodos según las diferencias cuantitativas en los objetos sea convincente. Podemos registrar cosas que son muy numerosas, *e. g.*, millones de impresiones digitales de delincuentes.[1] Cabe tratar científicamente cosas que son muy escasas —*e. g.*, cometas— o cosas muy frecuentes: *e. g.*, embriones, secreciones. Podemos tratar artísticamente cosas muy raras —*e. g.*, la soledad de Robinsón Crusoe o la lectura de Chapman por Keats— más fácilmente que cosas muy comunes: *e. g.*, secreciones.

"Este intento de desvirtuar su conclusión tiende a subrayar que tenemos en realidad tres actividades distinguibles, que nunca, tal vez, se ejercen separadamente: (1) la percepción sensorial y la memoria, (2) el pensamiento, (3) la 'imaginación'. (1) tiene por objeto cosas reales o sucesos reales en su individualidad; (2) tiene por objeto las *mismas* cosas en sus conexiones universales; (3) usa las *mismas* cosas (objetos vistos, palpados, gustados, olidos u oídos —incluso las palabras como nombres de ellos—) para 'expresar' o 'personificar' sentimientos humanos. Evidentemente, todo 'libro' lleva a cabo las tres cosas. Un 'libro de Historia' o retrato o novela histórica hará sobre todo (1), un 'libro científico' hará sobre todo (2), un 'libro de poesía' o 'retrato romántico' o partitura musical sobre todo (3)."

[1] [*millions of criminal finger-prints*. El uso de la lengua inglesa, o la ingenuidad del Sr. Carritt, coloca el adjetivo *criminal* delante de *finger-prints*; pero en el Estado contemporáneo las impresiones digitales registradas son tanto las de los delincuentes como las de los honestos ciudadanos, en su calidad —éstos— de delincuentes en potencia. — *N. del T.*]

Civilización y Agricultura: Nota adicional a II. C (II) (a) 2 y II. C (II) (b) 2

Las críticas siguientes, que se refieren sobre todo a esos dos capítulos, pertenecen a una carta que Ellsworth Huntington ha tenido la amabilidad de escribir al autor:

"Mis críticas principales tienen que ver con la interpretación geográfica. Por ejemplo, se examina el río Jordán como si ofreciera posibilidades no aprovechadas para la agricultura como las del Nilo o el Eufrates. No creo que tal sea el caso. Hoy el Jordán corre por un canal hondo, estrecho, y tiene muy poco que pueda llamarse llanura aluvial. En ninguno de los cuatro puntos por donde he cruzado el río vi ninguna indicación de la especie de avenidas que favorecerían un desarrollo como el del Nilo. Además, el suelo predominante es salino. El valle puede haber sido diferente, claro está, en las condiciones climáticas de tiempos anteriores, pero aun así no me parece que pueda comparárselo con el Nilo y Eufrates.

"En la discusión de la Civilización Andina ocurre cosa similar. Tal como creo entenderlo, la civilización más vieja de la región andina creció en la llanura costera desierta, baja, del Perú. Allí las avenidas de las desembocaduras aluviales y de los valles aluviales al pie de los Andes parecen haber ofrecido la misma incitación —y, yo añadiría, en gran medida la misma oportunidad— que el Nilo y el Eufrates. La civilización parece haber crecido allí en manera muy semejante a como lo hizo en el valle del Eufrates. Luego se extendió a las tierras altas y persistió allí, tal como la cultura babilónica corría por las tierras altas de Persia.

"Otra duda relativa a ríos surge respecto a China. Me parece algo desorientador comparar un valle protegido y relativamente cálido como es el del Wei en la latitud 35° con un valle mucho más frío y considerablemente más rigoroso que está 15° al N., en la región del Amur. La temperatura media en Si-an es de cerca de 0° en enero y 25°5 en julio, mientras que sobre el Amur en Blagoveshchenko hay 7°7 bajo cero en enero y una temperatura en julio de cerca de 21°1. Para un geógrafo ésta parece una diferencia tan grande que los dos lugares no son comparables.

"Puede ser que me equivoque, y no he vuelto a ocuparme en el asunto desde que leí su libro, pero mi concepción del origen de la agricultura en China no la hace una respuesta a las avenidas del Amarillo. Había supuesto que ellas eran un problema demasiado grande para hombres que estaban en los primeros estadios de la cultura humana. ¿No estaban situados acaso los primeros agricultores chinos sobre las llanuras aluviales de pequeñas corrientes que salían de las montañas y que eran tributarias del Amarillo? En otras palabras, las condiciones parecen haber sido similares a las que fomentaron el desarrollo de las primeras culturas mejicana y peruana, a saber, lluvias de estío con avenidas de pequeñas corrientes que se extendían sobre llanuras aluviales.

"A este propósito permítame agregar algo más. ¿Está justificado suponer

que la agricultura surgió en las tierras bajas ocupadas por los mayas? He tenido que cambiar mi opinión anterior sobre este punto. Las investigaciones recientes parecen mostrar abundantes huellas de una alta cultura en las tierras altas relativamente secas de Guatemala, y también en Méjico. Allí, como en cada uno de los demás lugares donde la agricultura se desarrolló muy temprano, las avenidas estacionales están acompañadas o seguidas por un período de calor durante el cual pueden crecer los cultivos.

"En su discusión de los orígenes de la civilización ¿no ha temido usted, tal vez, atribuir demasiado a una sola causa? Me parece que el primer desarrollo de la agricultura hubiera ocurrido en cada caso en las mismas condiciones esencialmente. El Nilo, el Tigris y el Eufrates, el Indo, los afluentes del Amarillo, los arroyos peruanos del pie de las montañas, y los pequeños ríos de las tierras altas de América del Norte, desde Guatemala hasta Nuevo Méjico, parecen presentar todos la misma situación general —esto es, llanuras aluviales donde la agricultura era factible para gentes primitivas.

"No creo que Creta deba ser colocada en el mismo grupo. Mi propia interpretación es que las aguas fluviales que acabo de mencionar forman un grupo distinto. Desde cada uno de esos grupos la civilización primitiva se extendió a diferentes *habitats*. Egipto, por ejemplo, dió presumiblemente la agricultura a Creta, después de lo cual la presencia del mar y su incitación condujeron a un nuevo desarrollo. En forma similar, la civilización tigro-eufrateana penetró en las tierras altas persas y se modificó concordantemente. El tipo del Indo se extendió a las partes más húmedas de la India. En China el primer tipo de valle llegó en última instancia a ser lo suficientemente poderoso y diestro como para enfrentar las avenidas mucho más tremendas del Amarillo. En Sudamérica, parejamente, la agricultura peruana se extendió desde las tierras bajas hasta la meseta comparativamente fría, donde la vida era más difícil. En América del Norte, por el contrario, las mesetas, más bajas que las de Sudamérica, fueron las regiones donde la agricultura era factible y, a la vez, lo bastante difícil, de modo que la región presentaba una verdadera incitación al hombre, estimulándolo pero sin derrotarlo. Luego, habiendo adquirido destreza en las mesetas, pudo descender a la selva tropical, baja, y afrontar la incitación mucho mayor de otro tipo de contorno."

Dada la gran autoridad de Huntington, y el interés de las cuestiones que aquí suscita, quizás sea lícito que haga yo mismo algún comentario sobre ciertos puntos particulares y un tema de importancia general.

En lo que atañe a la cuestión de la comparabilidad o incomparabilidad del valle del Jordán con los del Nilo y el Tigris y Eufrates, acepto la opinión de Huntington en cuanto opuesta a la de Eduardo Meyer, cuyo especial conocimiento e intuición no estaban en el campo climatológico, y que nunca hizo, en la medida en que yo lo sepa, un estudio de primera mano del valle del Jordán

sobre el terreno. Si el valle del Jordán debe ser descartado como posible asiento para una de las civilizaciones "fluviales", y si la civilización "fluvial" del valle del Indo resulta haber surgido independientemente de la civilización "fluvial" del valle del Tigris y Eufrates (véase tomo I, págs. 132-3, 287-8 y 453-61), y si la civilización de oasis de Trascaspia resulta haber surgido independientemente, a su vez, de la civilización "fluvial" del valle del Indo (véase III, A, tomo 3, *infra*), entonces podemos quedar sin ejemplo alguno en el Viejo Mundo de un valle fluvial cultivable en un clima seco que no llegara a ser asiento de una civilización agrícola; pero aun si fuera así podremos citar nuestros ejemplos del Nuevo Mundo —los valles del río Grande y del río Colorado en el sudoeste de Estados Unidos (véase tomo I, pág. 288)— para apoyar nuestra tesis de que un tipo particular de contorno físico que resulta suministrar la cuna para una civilización en ciertos casos, no por ello será hallado desempeñando necesariamente ese papel en todos los casos.

En lo que concierne al hogar originario de la Civilización Andina, Huntington ha puesto el dedo sobre una incoherencia entre ciertos pasajes de este Estudio. En la medida en que su autor es competente para formarse opinión alguna sobre los testimonios arqueológicos y fisiográficos, concuerda con Huntington en creer que la Civilización Andina surgió sobre la llanura costera, y que, en su segundo hogar sobre la meseta, no fué una creación original sino una importación desde su lugar costero de origen. Esta idea está expuesta en I. C (I) (b), tomo I, págs. 146-8, y también en II. D (II), tomo 2. Por otra parte, se atribuye a la meseta haber sido el hogar original de la Civilización Andina en II. C (II) (a) 2, tomo I, págs. 288-9, y en II. C (II) (b) 2, tomo I, págs. 355-7, se parte del supuesto de que la meseta y la costa fueron cunas gemelas de la Civilización Andina y que fueron aproximadamente de igual importancia. Estos dos pasajes últimos requieren corrección; pero ella no invalidará quizás el argumento particular que se presenta en cada uno de los pasajes cuestionados. El propósito del segundo (tomo I, págs. 355-7), era mostrar que la Civilización Andina surgió en un contorno rigoroso, y Huntington no pone en duda la tesis de que la llanura costera andina entra, como la meseta andina, en esa categoría. El propósito del primer pasaje (tomo I, págs. 288-9) era mostrar que el tipo de contorno físico que suministró la cuna para una civilización en la América ecuatorial no suministró la cuna para otra en el África ecuatorial. Ciertamente, si la meseta andina fué solamente un asiento secundario de la Civilización Andina, el contraste que hemos intentado trazar entre la historia social de la meseta andina y la de las tierras altas del África Oriental resulta poco pertinente, ya que las tierras altas del África Oriental han sido eventualmente ocupadas, como hemos señalado, asimismo, por civilizaciones que se han originado en otra parte. Surge, entonces, la cuestión de

si, en el correlato africano de la América ecuatorial, hay alguna región que corresponda fisiográficamente a la llanura que yace entre la meseta andina y la costa del océano Pacífico. Quizás podamos hallar una analogía en las tierras bajas que yacen entre la meseta abisinia y las costas del océano Índico y el mar Rojo; porque ésta, también, es una región desértica a través de la cual los ríos que descienden de la meseta consiguen —o muy poco les falta— abrirse camino hasta la costa. Si hay alguna validez en esta comparación, ilustra, pues, debidamente, nuestra tesis de que un tipo particular de contorno físico que suministra la cuna para una civilización en algunos casos, no por ello será hallado desempeñando necesariamente ese papel en todos los casos; ya que en los excelentes campos de caza de los somalíes y los Danakil buscaremos en vano el equivalente de un Chimu o un Nazca.

En cuanto a la cuestión de si el estado presente del valle del Ussuri es comparable con el estado primigenio hipotético del hogar originario de la Civilización Sínica (tomo I, págs. 354-5), el autor de este Estudio quisiera señalar que no se proponía, como supone Huntington, comparar el valle del Ussuri con el del Wei, puesto que ha seguido a Maspéro (véase el pasaje citado en tomo I, páginas 352-4) al adoptar la idea de que el hogar originario de la Civilización Sínica yacía, no en los valles del Wei y el Fen, sino en la llanura de la China Septentrional. La parte norte de esta llanura, en la vecindad de Tientsin, a la que se refiere expresamente Maspéro en el pasaje citado, yace sólo unos 5° al S. del lago Hanka, y el invierno sobre el Pei-ho, si bien no comparable en rigor con el de aquél sobre el Ussuri (como bien lo sabe el autor por haber probado ambos en rápida sucesión en el paso entre los años 1929 y 1930), es por entero tan rigoroso como el invierno sobre la llanura nordeuropea, en tanto que, por otro lado, el verano sobre el Ussuri es sorprendentemente caluroso (véase tomo I, pág. 355). Si además tomamos en cuenta la probabilidad de que los alrededores de Tientsin, como los de Winnipeg, hayan sido considerablemente más duros en su clima, antes de ser puestos bajo cultivo, que hoy, la diferencia en clima originario entre los dos lugares que se comparan en el pasaje cuestionado puede resultar no ser tan extrema como sugiere Huntington. Al mismo tiempo, el autor admitirá prontamente que su comparación de la cuencia del río Amarillo con la del Amur —y, si se va al caso, su comparación de Egipto con el valle del Nilo superior—, es climatológicamente imperfecta. En realidad, lo ha admitido, en principio, al comienzo del segundo tomo, y ha tomado esa admisión como punto de partida para la investigación de II. D (1).

En lo que toca a la cuestión de si los padres de la Civilización Sínica hicieron su aprendizaje dominando el río Amarillo mismo, o si practicaron primero sobre sus menos temibles tributarios, el

autor está dispuesto a aceptar la concepción de Huntington —que presumiblemente es no menos aplicable a la historia del dominio del Nilo, Indo y Tigris y Eufrates.

Concuerdo también con Huntington en considerar que el rasgo característico de la génesis de la Civilización Minoica es una respuesta a la incitación del mar; y estoy pronto para creer que los padres de la Civilización Minoica trajeron consigo a Creta una técnica de agricultura que había sido inventada antes en Egipto. Ya he seguido a Myres en la idea de que los primeros habitantes humanos de Creta provinieron de alguna región de las evanescentes praderas afrasiáticas que estaba en la vecindad del valle del Nilo Inferior (véase tomo I, pág. 363).

Las noticias que trae Huntington de nuevos descubrimientos arqueológicos en el hogar y *hinterländer* de la Civilización Maya están llenas de incitación. Nuestros conocimientos arqueológicos en este campo han sido hasta ahora tan fragmentarios, que todo investigador que haya intentado hacer uso de ellos debe haber tenido consciencia de que sus edificios hipotéticos podían ser conmovidos el día menos pensado por una reconstrucción radical de los cimientos. Es evidentemente posible que las tierras bajas de la Guatemala Septentrional puedan resultar, al cabo, no haber sido el hogar originario de la Civilización Maya; y si esta Civilización resultara de verdad haberse originado sea en las tierras altas que dominan la costa del Pacífico de Centroamérica, sea en la meseta mejicana, luego, sin duda, sus orígenes podrían resultar provistos de un sentido, respecto al problema de las génesis de las civilizaciones, diferente del que el autor ha creído que tenían.

Mucho depende del sentido en que pueda describirse como "alta" la cultura que está siendo traída a luz en esos *hinterländer* del "Primer Imperio" de los mayas. ¿Indican estos últimos descubrimientos arqueológicos que los logros espirituales, artísticos e intelectuales de la Civilización Maya, tal como podemos inferirlos de los monumentos del "Primer Imperio", habían sido anticipados ya por precursores de esas otras regiones? ¿O nos dicen meramente que antes que la Civilización Maya, tal como la hemos conocido hasta ahora, surgiera en las llanuras de la Guatemala Septentrional, hubo comunidades en esas regiones vecinas, y menos hoscas, que conocían la técnica de la agricultura? En el primero de estos dos casos alternativos posibles, los nuevos descubrimientos arqueológicos pueden llegar a arrojar nueva luz sobre las génesis de las civilizaciones; en el segundo, la iluminación puede tal vez no tocar nada, o muy poco, fuera de los orígenes de la agricultura.

En lo que respecta a los orígenes de la agricultura, Huntington ha llegado a la muy interesante conclusión de que esta maravillosa pieza de técnica humana ha sido inventada "en todos los casos en las mismas condiciones esencialmente" —la condición fundamental

es la presencia de "llanuras aluviales donde la agricultura era factible para pueblos primitivos"—. Un caso viviente de esta especie de agricultura es la que practica la tribu Hadendoa en la región de Taka de la Nubia Superior, hacia el N. del Atbara, tributario del Nilo, tal como la describe Burckhardt en un pasaje citado por Newberry (véase tomo 1, págs. 341-2). Cabe observar que los Hadendoa han permanecido casi tan primitivos hasta el día de hoy como puede presumirse que lo hayan sido cuando se dedicaron por primera vez a esta forma de agricultura —hace unos cinco o seis mil años—, en un tiempo en que también se dieron a ella los padres de la Civilización Egipcíaca; y esta observación nos lleva a la cuestión de importancia general que suscita la carta de Huntington: a saber, la relación entre agricultura y civilización. Por cierto, la invención de la agricultura, que es una pieza de la técnica, es algo completamente distinto de la génesis de una civilización, que es una condición del alma.

Naturalmente, puede resultar, después de una revista empírica, que la invención técnica y la mutación espiritual vayan juntas en todos los casos conocidos; pero la realidad es que hay más que decir, basados sobre los testimonios disponibles, a favor de la concepción según la cual la invención de la agricultura es siempre anterior a la génesis de una civilización; no lleva necesariamente a ella; no es un preliminar invariable o indispensable de ella; y puede de hecho quedar relegada a un papel secundario, o incluso ser abandonada completamente, como parte de la respuesta a una incitación mediante la cual llega eventualmente a nacer una civilización.

En otro contexto (en I. C (III) (b) Anejo, tomo 1, págs. 474-7, *supra*) hemos notado que la agricultura fué elemento tanto de la "cultura arcaica" del Nuevo Mundo que fué aparentemente la base común de las civilizaciones Maya y Andina como de la cultura afrasiática intermedia que fué aparentemente la base común, en el mismo sentido, de la "cultura del Indo" y de las civilizaciones Sumérica, Egipcíaca y Minoica. Por otra parte, los padres de la Civilización Esquimal se elevaron por encima del nivel primitivo sin dedicarse nunca a la agricultura o dejar de ganar su sustento mediante la caza (véase tomo 3, III. A). A la inversa, ha habido comunidades como los Hadendoa que se han dado a su debido tiempo a la agricultura —en este caso quizás en una fecha temprana— sin lanzarse nunca por el camino de la civilización. Parejamente, los padres de la Civilización Minoica subordinaron su vieja técnica de la agricultura a su nueva técnica de la náutica, cuando crearon la Civilización Minoica respondiendo a la incitación del mar; y los padres de la Civilización Nomádica abandonaron realmente una agricultura que habían practicado antes, cuando crearon la Civilización Nomádica respondiendo a la incitación de la estepa (véase tomo 3, III. A). Incluso en los casos de las civilizaciones en que la agricultura se retuvo como la técnica principal, la creación de la civilización y la invención de la agricultura son sucesos

separados claramente distinguibles, como señala Huntington mismo. Ello está claro, por ejemplo, en el caso de la Civilización Sínica, si Maspéro tiene razón en su idea de que la Civilización Sínica fué creada por la conquista que hizo el hombre del río Amarillo, y si Huntington tiene razón en su idea de que en esta región la agricultura había sido inventada antes —no sobre el río Amarillo mismo, sino sobre sus tributarios—. Similarmente, podemos todavía igualar la creación de la Civilización Maya con la conquista por el hombre de la selva tropical de la Guatemala Septentrional, y no con la invención previa anterior de la agricultura en las tierras altas adyacentes —aun si el progreso de los descubrimientos arqueológicos demuestra que ese invento es anterior.

Sobre esta base, estoy dispuesto a concordar con Huntington en creer que la técnica de la agricultura ha sido inventada en todas partes en condiciones más o menos uniformes, pero al mismo tiempo me inclino a retener mi propia opinión (véase tomo I, pág. 476) sobre la esencial diversidad de las incitaciones y respuestas que han resultado en las génesis de las civilizaciones.

EMECÉ EDITORES, S. A.
SAN MARTÍN 427 – BUENOS AIRES

ESTE LIBRO
SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN BUENOS AIRES
EL 26 DE FEBRERO DE 1951,
EN LOS TALLERES DE LA
COMPAÑÍA IMPRESORA
ARGENTINA, S. A.,
ALSINA 2049.